

كتاب منتخب الرواية

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه آيات جليلة وموعظة بليغة وهي اربعون سورة منتخبة من التورية التي كلم الله تعالى بها
موسى بن عمران بلا ترجمان **السورة الاولى** عجبت لمن ايقن بالموت كيف يفرح وعجبت لمن ايقن بالحساب
كيف يجمع المال وعجبت لمن ايقن بالقبر كيف يضحك وعجبت لمن ايقن بزوال الدنيا كيف يطمئن اليها
وعجبت لمن ايقن ببقاء الاخرة ونعيمها كيف يستريح وعجبت لمن هو عالم باللسان جاهل بالقلب وعجبت
لمن هو متطهر بالماء وغير طاهر بالقلب وعجبت لمن اشتغل بعيوب الناس وهو غافل عن عيوب نفسه و
عجبت لمن يعلم ان الله تعالى مطلع عليه كيف يعصيه وعجبت لمن يعلم انه يموت ويدخل في القبر وحده و
يحاسب وحده كيف يستانس بالناس يقول الله تعالى لا اله الا انا وحدي حقا حقا ومحمد عبدي ورسولي
السورة الثانية شهدت نفسي لنفسي بان لا اله الا انا وحدي لا شريك لي وان محمدا عبدي ورسولي
ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي ولم يقنع بعطائي فليطلب ربا سوائي ومن
اصبح حزينا على الدنيا فكانما اصبح ساخطا علي ومن اشتكى مصيبة نزلت به فقد شكاني ومن دخل على
بيته غني فتواضع له لاجل غناه ذهب ثلثا دينه ومن لطم وجهه على ميت فكانما اخذ رمحا يقاتلني به
ومن كسر عودا على قبر ميت فكانما هدم كعبتي ومن لم يبال من اين ياكل لم ابال من اي باب ادخله في جهنم
ومن لم يكن في الزيادة في الدين في كل يوم فهو في النقصان ومن كان في النقصان فالموت خير له ومن عمل بما
علم زدته علما الى علم **السورة الثالثة** يا ابن ادم من قنع استغنى ومن ترك الحسد استراح ومن اجتنب
الحرام خلص دينه ومن ترك الغيبة ظهرت محبته في القلوب وتوفرت حسناته ومن اعتزل عن الناس سلم
منهم ومن قل كلامه كمل عقله ومن رضي بالقليل فقد وثق بالله عز وجل ومن رضي من الله بالقليل من
الرزق رضي الله عنه بالقليل من العمل يا ابن ادم انت بما تعلم لا تعمل فكيف تطلب علما بما لا تعلم يا ابن ادم اذا
افنيت عمرك في طلب الدنيا فمتى تطلب الجنة **السورة الرابعة** يا ابن ادم من اصبح حريصا على الدنيا لم يزدد
من الله الا بعدا وفي الدنيا الا كدا وفي الاخرة الا جهدا والزم الله قلبه هما لا ينقطع عنه ابدا وشغلا لا
يفرغ منه ابدا وفقرا لا ينال غناه ابدا واملا لا يبلغ منتهاه ابدا يا ابن ادم كل يوم ينقص من عمرك وانت
لا تدري وتوفى كل يوم رزقك وانت لا تحمدني فلا بالقليل تقنع ولا بالكثير تشبع يا ابن ادم ما من يوم
جديد الا وياتيك من عندي رزقك وما من ليلة جديدة الا وتاتيني الملائكة من عندك بعمل قبيح تاكل
رزقي وتعصيني في امري وانت تدعوني واستجيب لك خيري اليك نازل وشرك الي صاعد فنعم المولى
انا وبئس العبد انت تسئلني فاعطيك واستر عليك سوءة بعد سوءة وفضيحة بعد فضيحة واستحيي منك
ولا تستحيي مني وتنساني وتذكر غيري وتخاف الناس وتامنني وتخاف مقتهم وتامن غضبي **السورة الخامسة**
يا ابن ادم لا تكن ممن يطوي التوبة بطول الامل ويرجو الاخرة بغير العمل يقول قول الزاهدين ويعمل عمل

المنافقين ان اعطي لم يقنع وان منع لم يصبر ويامر بالخير ولا يفعله وينهى عن الشر ولا ينتهي ويحب
الصالحين وليس منهم ويبغض المذنبين وهو منهم يا ابن ادم ما من يوم جديد الا والارض تخاطبك و
تقول يا ابن ادم تمشي على ظهري ومصيرك في بطني يا ابن ادم تذنب على ظهري وتعذب في بطني يا ابن ادم انا
بيت الوحدة وانا بيت الوحشة وانا بيت الظلمة وانا بيت الظلمة وانا بيت الهوان وانا بيت العقارب و
الحيات فاعمرني ولا تخربني **السورة السادسة** يا ابن ادم ما خلقتكم لاستكثر بكم من قلة ولا استانس بكم
من وحشة ولا لاستعين بكم على امر عجزت عنه ولا لاجل منفعة ولا لدفع مضرة بل خلقتكم لتعبدوني طويلا
وتشكروني كثيرا وتسبحوني بكرة واصيلا ولو ان اولكم واخركم وحيكم وميتكم وصغيركم وكبيركم وحركم
وعبيدكم وانسكم وجنكم اجتمعوا على طاعتي لما زاد في ملكي مثقال ذرة ولو ان اولكم واخركم وحيكم وميتكم
وصغيركم وكبيركم وحركم وعبيدكم وانسكم وجنكم اجتمعوا على معصيتي ما نقص ذلك في ملكي مثقال
ذرة ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين **السورة السابعة** يا عبيد الدنانير والدراهم
اني ما خلقت لكم الدنيا الا لتاكلوا فيها رزقي وتلبسوا فيها ثيابي وتقدسوا فيها علي فاخذتم كتابي فجعلتموه
تحت اقدامكم واخذتم الدنيا فجعلتموها فوق رؤسكم فرفعتم بيوتكم وخفضتم بيوتي وانتم بيوتكم
واوحشتم بيوتي فلا انتم عبيد ولا احرار ابرار يا عبيد الدنيا انما مثلكم كالقبور المجصصة يرى ظاهرها
مليحا وباطنها قبيحا يا ابن ادم كما لا يغني المصباح فوق البيت عن ظلمة داخله فكذلك كلامكم مع افعالكم
الرديئة **السورة الثامنة** يا ابن ادم اني لم اخلقكم عبثا ولا جعلتكم سدى ولا انا بغافل عما تعملون وانتم
لن تنالوا ما عندي الا بالصبر على ما تكرهون في طلب رضائي والصبر على طاعتي ايسر عليكم من حر النار وعذاب
الدنيا ايسر عليكم من عذاب الاخرة يا بني ادم كلكم ضال الا من هديته وكلكم مريض الا من عصمته فتوبوا
الي ارحمكم ولا تهتكوا استاركم عند من لا يخفى عليه اسراركم **السورة التاسعة** يا بني ادم لا تلعنوا المخلوقين
فترجع اللعنة عليكم يا ابن ادم استقامت سمواتي في الهواء بلا عمد باسم من اسمائي ولا تستقيم قلوبكم
بالف موعظة من كتابي يا ايها الناس كما لا يلين الحجر في الماء كذلك لا تغني الموعظة للقلوب القاسية
يا ابن ادم كيف لا تجتنبوا الحرام ولا اكتساب الاثام فلا تخافوا النيران ولا تتقوا غضب الرحمن فلولا مشايخ
ركع واطفال رضع وبهائم رتع وشبان خشع لجعلت السماء فوقكم حديدا والارض صفصفا
والتراب رمادا ولا انزلت عليكم من السماء قطرة ولا انبت لكم في الارض حبة ولصببت عليكم العذاب صبا
السورة العاشرة يا ابن ادم قد جاءكم الحق من ربكم الاية فان لم تحسنوا الا الى من احسن اليكم ولن تصلوا
الا من وصلكم ولا تكلموا الا من كلمكم ولا تطعموا الا من اطعمكم ولا تكرموا الا من اكرمكم فليس لاحد على
احد فضل انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله الذين يحسنون الى من اساء اليهم ويصلون الى من
قطعهم ويعطون من حرمهم وانصفوا من خانهم وكلموا من هاجرهم واكرموا من اهانهم **السورة الحادي عشر**

ايها الناس الدنيا زايلة وحيوة منقطعة وشهوة فانية فمن ظلم نفسه وعصى ربه ونسى اخرته وعز تحيوة
السورة الثانى عشر يابن ادم اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم الاية فكما لا تهتدون السبيل الا بالدليل وكذلك
لا يهتدون طريق الجنة الا بالعلم وكما لا تجمعون المال الا بالتعب كذلك لا تدخلون الجنة الا بالصبر على العبادة
فتقربوا الى بالنوافل واطلبوا رضائى برضاء المساكين يا موسى اسمع ما اقول انه من تكبر على مسكين حشر يوم
القيمة على صورة الذر تحت اقدام الناس ومن تواضع العالم رفعته فى الدارين ومن تعرض لهتك ستر مسلم
هتكت ستره سبعين مرة ومن اهان مؤمنا فقد بارزنى بالمحاربة ومن احب مؤمنا احبته الملائكة فى
الدنيا سرا وفى الاخرة جهرا **السورة الثالث عشر** يابنى ادم اطيعونى قد رحمتكم الى ما عصونى بقدر صبركم
على النار وتزودوا للدنيا بقدر سكونكم فيها وتزودوا للاخرة بقدر مكثكم فيها ولا تنظروا الى اجالكم
المتاخرة وارزاقكم الحاضرة وذنوبكم المستورة فكل شئ هالك الا وجهى لو خفتم من النار كما خفتم من
الفقر لاغنيتكم من حيث لا تحتسبون ولو رغبتم فى الجنة كما ترغبون فى الدنيا لاسعدتكم فى الدارين ولا
تميتوا قلوبكم بحب الدنيا والعقاريب **السورة الرابع عشر** يابن ادم كم من سراج اطفاه الريح وكم
من عابد افسده العجب وكم من فقير افسده الفقر وكم من غنى قد افسده الغنى وكم من صحيح قد افسده العافية
وكم من عالم افسده العلم يا بنى ادم زاد عونى ودا عونى وعاملونى واسلفونى اربحكم عندى ما لا عين
رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا تنفد خزائنى ولا تنقص ملكى انا الوهاب **السورة الخامس عشر**
يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون يابن ادم دينك دمك ولحمك فان صلح دينك صلح دمك و
وان فسد دينك فسد لحمك ودمك فلا تكن كالمصباح يضيئ الناس ويحرق نفسه واخرج حب الدنيا عن
قلبك فانى لا اجمع حبى وحب الدنيا فى قلب واحد ابدا كما لا يجتمع النار والماء فى اناء واحد ابدا وارفق بنفسك
فى جمع الرزق فان الرزق مقسوم والحريص محروم والبخيل مذموم والنعمة لا تدوم والاجل معلوم والحق
معدوم وخير الحكمة خشية الله وخير الغنا القناعة وخير الزاد التقوى وشر السلاحكم الكذب وشر
الفضيحة النميمة وما ربك بظلام للعبيد **السورة السادس عشر** يا ايها الذين امنوا لم تقولون
ما لا تفعلون وكم تنهون عما لا تنتهون وكم تامرون بما لا تعملون وكم تجمعون ما لا تاكلون وكم التوبة
يوما بعد يوم تاخرون وعاما بعد عام تنتظرون الكم من الموت امان ام بايديكم براءة من النيران
ام تحققتم الفوز بالجنان ابطرتكم النعمة وغركم من الله طول الامال فلا يغرنكم الصحة والسلامة
فان اياكم معلومة وانفاسكم معدودة وسرايركم مكشوفة واستاركم مهتوكة فاتقوا الله يا اولى
الالباب وقدموا مما فى ايديكم لما بين ايديكم يابن ادم تقدم على عملك فانك فى هدم عمرك من يوم خرجت
من بطن امك وتدنوا كل يوم من قبرك فلا تكن كالحطب الذى يحرق نفسه بالنار لغيره لا اله الا الله
حقا محمد رسولى **السورة السابع عشر** يابن ادم انا ملك لا ازول اجعل بما امرتك وانته عما نهيتك حتى

اجعلك حيا لا يموت يابن ادم انا اذا قلت لشئ كن فيكون يابن ادم اذا قولك مليحا وعملك قبيحا
فانت راس المنافقين واذا كان ظاهرك مليحا وباطنك قبيحا فانت امام الهالكين يابن ادم لا تدخل جنتى الا
من تواضع لعظمتى وقطع بذكرى وكف نفسه عن الشهوات من اجلى ويؤاخى الغريب ويواسى الفقير
ويرحم المصاب ويكرم اليتيم ويكون له كالاب الرحيم وللارامل كالزوج الشفيق فمن كان هذه صفته ان دخل
الجنة وان سالنى اعطيته **السورة الثامن عشر** يابن ادم الى كم تشكونى والى كم تستبنى والى كم تكفرنى
ولست لك بظلام والى متى كم تجحد نعمتى ورزقك ياتيك كل يوم والى متى تجحد ربوبيتى وليس لك رب غيرى
والى متى تجفونى ولم اجفك واذا طلبت الطبيب فمن يشفيك من ذنوبك فقد شكوت وسخطت قضائى فيك
اذا لم يجد احدكم قوت ثلثة ايام قال انا ثنى ولست بغير فقد جحد نعمتى ومن منع الزكوة من ماله فقد استخف
بكتابى واذا علم بوقت الصلوة ولم يفرغ لها فقد غفل عنى واذا قال ان الخير من عندى والشر من عند ابليس فقد
جحد ربوبيتى وجعل ابليس شريكا لى **السورة التاسع عشر** يابن ادم اصبر وتواضع ارفعك واشكرلى ازدك
واستغفرلى اغفرلك وادعنى استجب لك واسئلنى اعطك وتصدق ابارك لك فى رزقك وصل رحمك انسئ
فى اجلك واطلب منى العافية بطول الصحة والسلامة فى الوحدة والاخلاص فى الورع والزهد فى التوبة و
العبادة فى العلم والغنا فى القناعة يابن ادم كيف تطمع فى العبادة مع الشبع وكيف تطمع جلاء القلب مع كثرة
النوم وكيف تطمع فى الخوف من الله مع خوف الفقر وكيف تطمع فى الورع مع الحرص على الدنيا وكيف تطمع فى حب الله
مع حب الدنيا وكيف تطمع فى مرضات الله تعالى مع احتقار الفقراء والمساكين **السورة العشرون** يا ايها الناس لا
عقل كالتدبير ولا ورع كالكف عن الاذى ولا حسب انفع من الادب ولا شفيع كالتوبة ولا عبادة كالعلم ولا صلوة
كالخشية ولا فضل الا بالصبر ولا عبادة كالتوفيق ولا قرين ازين من العقل ولا رفيق اشين من الجهل يابن ادم
تفرغ لعبادتى املاء قلبك غنا وبدنك رزقا وجسمك راحة ولا تغفل عن ذكرى فاملا قلبك فقرا وبدنك
تعبا وصدرك هما وجسمك سقما ودنياك عسرا يابن ادم الموت يكشف اسرارك والقيمة تبلوا اخبارك و
الكتاب يهتك استارك واذا اذنبت ذنبا صغيرا فلا تنظر الى صغيره ولكن انظر من عصيته فاذا رزقت رزقا
قليلا لا تنظر الى قلته ولكن انظر الى من رزقك اياه يابن ادم لا تامن من مكرى فان مكرى اخفى عليكم من دبيب
النمل على الصفا فى الليلة المظلمة يابنى ادم هل اديتم فرايضى كما امرتكم وهل واسيتم المساكين باموالكم
وهل احسنتم الى من اساء اليكم وهل عفوتم عن من ظلمكم وهل وصلتم من قطعكم وهل انصفتم من خانكم وهل
كلمتم من هجركم وهل ادبتم اولادكم وهل سالتم العلماء عن امر دينكم ودنياكم فانى لا انظر الى صوركم ولا
الى محاسنكم ولكن انظر الى قلوبكم وارضى بهذه الخصال **السورة الحادى والعشرون** يابن ادم انظر الى
نفسك والى جميع خلقى فان وجدت احدا اعز عليك من نفسك فاصرف كرامتك اليه والا فاكرم نفسك با
لتوبة والعمل الصالح ان كانت نفسك عليك عزيز يا ايها الذين امنوا اذكروا نعمة الله عليكم واتقوا الله يوم القيمة

ويوم الواقعة ويوم التغابن ويوم الحاقة ويوم كان مقداره خمسين الف سنة يوم لا ينطقون ولا يؤذن
لهم فيعتذرون لهم ويوم الطامة ويوم الصاخة ويوم عبوسا قمطريرا يوم لا تملك نفس لنفس شيئا
والامر يومئذ لله يوم الرادفة ويوم الزلزلة ويوم القارعة فاتقوا الله مواقع الجبال الصيحة و
الزلازل اذا شاب من هوله الاطفال ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وعصينا التورية الثانية والعشرون يا ايها الذين
امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ياموسى بن عمران ويا صاحب البيان اسمع كلامي الوانا انا الله الملك الديان
ليس بيني وبينك ترجمان بشر اكل الربا والعاق بغضب الرحمن ومقطعات النيران يا ابن ادم اذا وجدت
قساوة في قلبك وسقما في بدنك وحرمانا في رزقك فاعلم انك تكلمت فيما لا يعنيك يا ابن ادم لا يستقيم
دينك حتى يستقيم لسانك وقلبك ولا يستقيم لسانك حتى يستحيي من ربك اذا نظرت في عيوب الناس
فنسيت عيوبك فقد ارضيت الشيطان واغضبت الرحمن يا ابن ادم لسانك اشد ان اطلقته اكلك وملأ
في طرف لسانك التورية الثالثة والعشرون يا ابن ادم ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا فاعلموا اليوم الذي
يحشرون الى الله فوجا فوجا ويقفون بين يدي الله صفا صفا ويقرءون الكتاب حرفا حرفا ويسالون عما
علمتم سرا وجهرا ويحشر المتقون الى الرحمن وفدا ثم يساق المتقون الى الجنان وفدا وفدا والمجرمون الى
جهنم وردا وردا فكنا كرمنا الله وعدا وعيدا فاني انا الرب فاعرفوني وانا المنعم فاشكروني وانا الغفار
فاستغفروني وانا المقصود فاقصدوني وانا العالم بالسرائر فاحذروني التورية الرابعة والعشرون شهد الله
انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام
بشر كل محسن بالجنة والمسيء ما له ومن عرف الله فاطاعه نجى ومن عرف الشيطان فعصاه سلم ومن
عرف الحق فاتبعه امن ومن عرف الباطل فاتقاه فاز ومن عرف الدنيا فرفضها خلص ومن عرف الاخرة فطلبها
وصل وان الله يهدي من يشاء واليه تقلبون يا ابن ادم اذا كان الله تعالى قد تكفل لك بالرزق فطول اهتمامك
لماذا وان كان الخلف حقا فالبخل لماذا وان كان ابليس عدوا فالغفلة لماذا وان كان الحساب والمرور على
الصراط حقا فالجمع لماذا وان كان عقاب الله بالنار حقا فالمعصية لماذا وان كان ثواب الله الجنة حقا فالاستراحة
لماذا وان كان كل شيء بقضائي وقدري فالجزع لماذا لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتيكم التورية
الخامسة والعشرون يا ابن ادم اكثر من الزاد فان الطريق بعيد بعيد وجود العبادة فان
البحر عميق عميق وخفف الحمل فان الصراط دقيق دقيق واخلص العمل فان الناقد بصير بصير واخر نومك
الى القبر وفخرك الى الميزان وشهواتك الى الجنة وراحتك الى الاخرة ولذاتك الى الحور العين وكن لي اكن لك
وتقرب الي باستهانة الدنيا وتبعد من النار ببغض الفجار وحب الابرار فان الله لا يضيع اجر المحسنين
التورية السادسة والعشرون يا ابن ادم كيف تعصوني وانتم تعجزون من حر الشمس والرمضاء وان جهنم لها
سبعة ابواب وسبع طبقات قربها نيران تاكل بعضها بعضا وفي كل منها سبعون الف واد وفي كل واد

سبعون الف شعب وفي كل شعب سبعون الف مدينة من النار وفي كل مدينة سبعون الف قصر من
النار وفي كل قصر سبعون الف دار من النار وفي كل دار سبعون الف بيت من النار وفي كل بيت سبعون
الف سرير من النار وفي كل سرير سبعون الف تابوت من النار وفي كل تابوت سبعون الف عقرب من النار
وعلى كل تابوت سبعون الف شجرة من الزقوم تحت كل شجرة سبعون الف وتد من النار مع كل وتد سبعون
الف سلسلة من النار وسبعون الف ثعبان من النار طول كل ثعبان سبعون الف ذراع وفي كل ثعبان بحر
من سم الاسود ولكل عقرب سبعون الف ذنب طول كل ذنب سبعون الف ذراع وفي كل ذنب سبعون
الف فقار وفي كل فقار سبعون الف رطل من سم الاحمر فقضي احلف ورب الطور وكتاب مسطور في رق منشور
والبيت المعمور والسقف المرفوع والبحر المسجور يا ابن ادم ما خلقت هذه النيران الا لكل كافر وبخيل ونمام
والعاق لوالديه والزاني ومانع الزكوة والرابي وجامع الحرام وناسي القران ومؤذي الجيران الا من تاب وامن
وعمل صالحا فارحموا انفسكم يا عبدي فان الابدان ضعيفة والسفر بعيد والحمل ثقيل والصراط دقيق
والمنادي اسرافيل والنار تلظى والقاضي رب العالمين التورية السابعة والعشرون يا ايها الناس كيف
رغبتم في الدنيا فانية ونعيم زائلة وحيوة منقطعة فان عندي للمطيعين الجنان ابوابها الثمان
في كل جنة سبعون الف روضة من الزعفران وفي كل روضة سبعون الف مدينة من اللؤلؤ والمرجان
وفي كل مدينة سبعون الف قصر من الياقوت وفي كل قصر سبعون الف دار من الزبرجد وفي كل دار
سبعون الف بيت من الذهب وفي كل بيت سبعون الف دكان من الفضة وعلى كل دكان سبعون
الف مائدة وعلى كل مائدة سبعون الف صحفة من الجوهر وفي كل صحفة سبعون الف لون من الطعام وعلى
حول كل دكان سبعون الف سرير من الذهب وعلى كل سرير سبعون الف فراش من الحرير والديباج والاستبرق
وعلى تحت كل سرير سبعون الف نهر من ماء الحيوان واللبن والخمر والعسل المصفى وفي وسط كل نهر
سبعون الف لون من الثمار كذلك وفي كل بيت سبعون الف خيمة من الارجوان وعلى كل فراش حوراء من حور العين
بين يديها سبعون الف وصيفة كانهن بيض مكنون وعلى راس كل قصر من تلك القصور سبعون الف قبة
من الكافور وفي كل قبة سبعون الف هدية من الرحمن ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب
بشر وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون لا يموتون
ولا يحزنون ولا يبكون ولا يتعبدون ولا يصلون ولا يصومون ولا يمرضون ولا يمتخطون ولا يبولون ولا
يتغوطون ومن رام منها الحرمين في طلب رضائي ودار كرامتي وجواري فليطلب بالصدق والاستهانة بالدنيا
والقناعة بالقليل شهدت نفسي لنفسي ان لا اله الا انا وان عيسى ومحمد عبدين من عبادي ورسولين
من رسلي التورية الثامنة والعشرون يا ابن ادم المال مالي وانت عبدي وما لك من مالك الا ما اكلت فافنيت
او لبست فابليت او تصدقت فابقيت وانا وانت على ثلثة اقسام فواحد لي وواحد لك وواحد بيني

بينك فاما الذى لى فروحك واما الذى لك فعملك واما الذى بينى وبينك فمنك الدعاء ومنى الاجابة يا ابن ادم
تودع تعرفنى وتجوع تراني واعبدني تصلني واطلبني تجدني يا ابن ادم اذا كان امرك تدخل النار بالجور و
العرب بالعصبية والعلماء بالحسد والفقراء بالكذب والتجار بالخيانة والحراث بالجهالة والعباد بالرياء
والاغنياء بالكبر فاين من يطلب الجنة **التوريح التاسع والعشرون** يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا
تموتن الا وانتم مسلمون يا ابن ادم مثل العلم بلا عمل كمثل الرعد والبرق بلا مطر ومثل العمل بلا علم كمثل الشجر
بلا ثمرة ومثل العلم والعمل بلا زكوة المال كمثل من يزرع الملح على الصفا ومثل العلم عند احمق كمثل الدر والياقوت
عند البهيمة ومثل الموعظة عند من لا يرغب فيها كمثل المزمار عند اهل القبور ومثل الصدقة الحرام كمثل من
يغسل العذرة ومثل الصلوة بلا زكوة المال كمثل جسد بلا روح ومثل العمل بلا توبة كمثل البنيان بلا
اساس افا امنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون **التوريح الثلثون** يا ابن ادم بقدر ما يميل قلبك
الى الدنيا اخرج محبتي من قلبك فانى لا اجمع حبى وحب الدنيا فى قلب واحد ابدا بالتجرد لعبادتي تصلني واخلص
من الرياء عملك اليك محبتي اقبل الى وتفرغ لذكرى اذكرك عند ملائكتي يا ابن ادم اذكرونى تبدلا اذكركم
بتفضل اذكرونى بمجاهدة اذكركم بمشاهدة اذكرونى فوق الارض اذكركم تحت الارض اذكرونى فى الصحة و
النعمة اذكركم فى الوحدة والشدة اذكرونى بالطاعة اذكركم بالمغفرة اذكركم فى الفقر والغنا اذكرونى فى الشدة
والضنا اذكركم فى الملاء الاعلى اذكرونى بالاحسان على الفقراء اذكركم بالجنة المأوى اذكرونى بالعبودية اذكركم
بالربوبية اذكرونى بالتضرع اذكركم بالتكرم اذكرونى بتلفظ اذكركم بتلطف اذكرونى بترك الدنيا
اذكركم بنعيم البقاء اذكرونى فى الشدة الهالكة اذكركم بالنجاة الكاملة يا ابن ادم ادعونى بلا غفلة استجب لكم
بلا مهلة ادعونى بالقلوب الخالية استجب لكم بالدرجات العالية ادعونى بالشفاء ذليلة استجب لكم بكرامة كاملة
ادعونى بالاخلاص والتقوى استجب لكم بالجنة المأوى ادعونى بالخوف والرجاء اجعلكم من كل هم وغم فرجا ومخرجا
ادعونى بالاسماء استجب لكم ببلوغ المطلب الاسنى ادعونى فى دار الخراب والفنا استجب لكم فى دار التوى
والبقاء يا ابن ادم كم تقول استغفر الله وتذنب ولا تستغفر فان الاستغفار مع الاصرار توبة الكذابين وما ربك
بظلام للعبيد **التوريح الحادى والثلثون** يا ابن ادم اجلك يضحك باملك وقضائي يضحك من حذرك وتقديرى
يضحك من تدبيرك والخرق يضحك من دنياك وقسمتي يضحك من حرصك فاحمل فان رزقك لا ياكل غيرك
نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحيوة الدنيا الدنيا مزرعة على اولياءى لكن يحبوا التاقى ويعادوا على اعدائى لكن
يكرموا التاقى يا ابن ادم الموت نازل بك وان كرهت واصبر لحكم ربك فانك باعيننا **التوريح الثانية والثلثون**
يا ابن ادم تريد واريد ولا يكون الا ما اريد من قصدنى عرفنى ومن عرفنى ارادنى ومن ارادنى طلبنى ومن
طلبنى وجدنى ومن وجدنى خدمنى ومن خدمنى ذكرنى ومن ذكرنى ذكرته برحمتي يا ابن ادم لا تخلص عملك
حتى تذوق اربع اموات موتا احمر احتمال الجفا وكف الاذى وموت الاصفر الجوع والاعتبار وموت

اذكرونى فى الصحة والنعمة

الابيض العزلة وموت الاسود مخالفة النفس والهوى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله **التوريح
الثالثة والثلثون** يا ابن ادم ملائكتي يتعاقبون بالليل والنهار ليكتبوا عليك ما تقول وتفعل من قليل وكثير
فالسماء تشهد بما راى منك والارض تشهد بما عملت على ظهرها والشمس والقمر تشهدان عليك بما تقول و
تفعل وانا مطلع على خفيات خطرات قلبك فلا تقتل عن نفسك فان لك فى الموت شغلا وعن قليل انت راحل
وكل ما قدمت من الخير والشر حاصل بلا زيادة ولا نقصان وتستوفى غدا ما كنت فاعلا يا ابن ادم ان الحلال ليس
ياتيك الا قطرة قطرة والحرام ياتيك كالسيل فمن خفه يخف عنه صفو دينه **التوريح الرابعة والثلثون** يا ابن ادم
لا تفرح بالغنى فليست بمخلد ولا تحزن من الفقر فليس عليك بحتم واجب ولا تقنط بالبلاء فان الذهب
تجرب بالنار والمؤمن تجرب بالبلاء فان الغنى عزيز فى الدنيا وذليل فى الاخرة والفقير ذليل فى الدنيا وعزيز
فى الاخرة وعزيز الاخرة ابقى واتقى يا ابن ادم اذا رات الضيف عندك محبوسا اكثر من ثلثة ايام فقل اعوذ بالله
من غضب الله يا ابن ادم المال مالى وانت عبدى والضيف رسولى فاذا منعت مالى من رسولى فلا تطمع
فى جنتي ونعمتي يا ابن ادم المال مالى والاغنياء وكلائى والفقراء عيالى فمن بخل من مالى على عيالى ادخلته
النار ولا ابالى يا ابن ادم ثلث واجبات عليك زكوة مالك وصلة رحمك وقرى ضيفك فاذا لم تفعل من
فانى اسرعك صرعا واجعلك نكالا للعالمين يا ابن ادم اذا لم ترحم جارك كما ترحم عيالك لم انظر اليك
ولم اقبل عملك ولم استجب دعاءك يا ابن ادم لا تتكبر على مثلك فان اولك نطفة قذرة من منى مذرة
انظر من اى وجه خرجت من مخرج البول بين الصلب والترائب يا ابن ادم اذكر اذ يوقفك غدا بين يدى فانى لم
اغفل من سرايرك طرفة عين وانى عليم بذات الصدور **التوريح الخامسة والثلثون** يا ابن ادم كن سخيا فان السخا
من حسن اليقين وحسن اليقين من الايمان والايمان من الجنة يا ابن ادم اياك من البخل فان البخل من الكفر والكفر
من النار يا ابن ادم اتق دعوة المظلوم فانه لا يحجبها شىء عنى لولا انى احب السمح والمغفرة لما ابتليت
اباك ادم عليه السلام بالذنب ثم رددته بالجنة يا ابن ادم لولا ان العفو احب شىء عندى لما ابتليت احدا بالذنب يا ابن
ادم اعطيت لك الايمان والمعرفة من غير سؤال وتضرع فكيف ابخل عليك بالجنة مع سؤالك وتضرعك يا ابن ادم
ان اعتصم بى عبدى عصمته واذا توكل على كفيته واذا توكل على غيرى قطعت اسباب السموات والارض
عنه يا ابن ادم لا تدع صلوة الضحى فان مصليها يعطى له ما طلعت عليه الشمس يا ابن ادم ضيعت امرى وكتمت
معصيتى فمن الذى يمنعك من عذابى يوم القيمة يا ابن ادم حسن خلقك مع الناس حتى احبك واحببك فى
قلوب الصالحين واغفر لذنبك يا ابن ادم ضع يدك على صدرك فما تحب لنفسك فحب للمسلمين يا ابن ادم
لا تحزن على ما فاتك من الدنيا ولا تفرح بما اوتيته منها فان الدنيا اليوم لك وغدا لغيرك يا ابن ادم اطلب
الاخرة ودع الدنيا فان الشم من الاخرة خير من شم الدنيا وما فيها يا ابن ادم انت فى طلب الدنيا والاخرة
فى طلبك انت فى طلب الحيوة والموت فى طلبك يا ابن ادم فتهيا للموت قبل ورودك لو تركت الدنيا لاحد

من عبادي لتركتها للانبياء حتى يبعثون عبادي الى طاعتي يا ابن ادم كم من غني قد جعله الموت فقيرا وكم من ضاحك
صار بالموت باكيا وكم من عبد بسطت له الدنيا فطغى وترك طاعتي حتى مات عليه فدخل النار وكم من عبد
قترت عليه الدنيا فصبر ومات فدخل الجنة **الموعظة السادسة والثلثون** يا ابن ادم اجعل قلبك موافقا للسانك
ولسانك موافقا لعملك وعملك خالصا من غيري فانا الغيور لا اقبل الا خالصا فان قلب المنافق مخالفا
للسانه ولسانه مخالفا لعمله وعمله لغير الله يا ابن ادم ما تكلمت بكلمة ولا نظرت بنظرة ولا خلوت بخلوة الا
ومعك ملكان يكتبان لك او عليك يا ابن ادم ما خلقتكم لتجمعوا الدنيا بعضها الى بعض بل خلقتكم للتعبد وفي
اذلاء وتشكرون جزيلا وتسبحون بكرة واصيلا فان الرزق مقسوم والحريص محروم والبخيل مذموم والحسود
مغموم فالنعمة لا تدوم وانا قدحي قيوم **الموعظة السابعة والثلثون** يا ابن ادم اخدمني فاني احب من
يخدمني فانك عبد ذليل عاجز ضعيف وانا رب جليل قادر قوي يا ابن ادم لو ان اخوانكم وجدوا ريح ذنوبكم
لما جالسوكم فذنوبك كل يوم في الزيادة وعمرك في النقصان لا تزيد عمرك في الباطل والغفلة وان اردت
المزيد فاصحب ارباب القلوب واحذر ابناء الدنيا وخالط المساكين يا ابن ادم ليس من كسرت سفينته وعلى
لوح من خشب في وسط البحر يكون باعظم مصيبة منك لانك من ذنوبك على يقين ومن عملك على خطر يا ابن
ادم اني اتقرب اليك بالعافية والستر على ذنوبك وانت تتبغض الي بالمعاصي وعمارتك الدنيا وخرابك
الاخرة يا ابن ادم انا المتفضل المفلحين الصالحين فمتى تفلح يا موسى بن عمران اسمع ما اقول والحق اقول
انه ما امن بالله عبد حتى يامن الناس من شره يعني من ظلمه وكيده ونميمه وحسده وبغيه في غيبته وحضرته
وسره وعلانيته وقل يا موسى للظلمة لا تذكروني فاني لا اذكركم فان ذكري لهم ان العنهم فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر **الموعظة الثامنة والثلثون** يا ابن ادم اذا اصبحت بين نعمتين عظيمتين لا تدري ايتهما
اعظم عندك ذنوبك المستورة عن الناس والثناء الحسن عليك من الناس ولو علم الناس ما اعلم منك ما
سلم عليك احد من خلقي فاخلص عملك من الرياء والسمعة فانك عبد ذليل لرب جليل مامور بامره وتزود
فانك مسافر ولا بد من الزاد لكل مسافر يا ابن ادم خزايني لا ينفد ابدا ويميني مبسوطة ابدا بالعطايا
وبقدر ما تنفق انفق عليك وبقدر ما تمسك امسك عليك يا ابن ادم خوف الفقر من سوء الظن بالله
تعالى ومن قلة اليقين تبخل على المساكين يا ابن ادم من اهتم للرزق فقد شك في كتابي ولم يصدق انبيائي
ومن كذب انبيائي فقد جحد ربوبيتي ومن جحد ربوبيتي اكبه في النار على وجهه **الموعظة التاسعة والثلثون**
يا ابن ادم لا تعصيني ولا تسال المغفرة يا ابن ادم تضرع لعبادتي املا قلبك فقرا ويديك سعيا وبدنك
تعبا وصدرك هما وحجب رحمتك واجعل دنياك عسرة ورزقك قليلا يا ابن ادم الا ما ترى صلواتك
يوما بيوم فارض برزقك يوما بيوم يا ابن ادم لا تطالبني برزق غد كما انا لا اطالبك بصلوة غد يا ابن
ادم مهلا فان الرزق مقسوم والحريص محروم والبخيل مذموم والنعمة لا تدوم **الموعظة الاربعون** يا ابن

ادم احكم السفينة فان البحر عميق عميق واكثر من الزاد فان العقبة كؤود يا موسى ان العبد يعمل في الدنيا في
يدركه الموت فيندم ما سلف من الذنوب والخطايا ويسال الرجعة الى الدنيا ليعمل عملا صالحا فوعزتي وجلالي
لا يرد من احد ابدا يا موسى ان الدنيا لهو ولعب وزينة وليس للمؤمن فيها حظ الا العبادة والنعم وفي
الاخرة الجنة يا موسى ان القيمة يوم شديد لا يغني ذا الدهن ولد ولا مولود هو جاز عن والده شيئا كم من
فقير قد ترك ضره في الدنيا وخرج منها الى الاخرة وهو مسرور مشكور وكم من غني قد ترك ماله وخرج منها
الى الاخرة وهو فقير حقير وجيد من ماله نادم على عمله وجمع ماله لوارثه وكان اشد الناس عذابا يوم القيمة
زدناهم عذابا فوق العذاب صدق الله

هذه الرسالة الموسومة باستقصاء العلم العظيم النظر في البحث عن القضاء والقدر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العليم الغفار القديم القهار العظيم الستار الذي خلق الانسان وخصه بالاقتدار وانعم عليه با
لتكليف المستند الى الارادة والاختيار ووعده على فعل الطاعة الدار ووعده على المعصية بدخول النار جزاء
على افعاله بمقتضى العدل من غير اكراه ولا ظلم ولا اجبار وصلى الله على سيدنا محمد النبي المختار المبعوث من ولد
معد بن نزار وعلى عترته الامجاد الاطهار المعصومين عن الخطاء والزلل حالتي الايراد والاصدار صلوة تبقى
عليهم تعاقب الاعصار **وبعد** فانه لما كان السلطان الاعظم الحاكم في رقاب الامم سلطان سلاطين
العرب والعجم شاهنشاه المعظم غياث الحق والملة والدين اولجايتو خدابنده محمد مالك وجه الارض ثبت الله
ملكه الى يوم العرض وايده الله بالالطاف الربانية وامده بالعنايات الالهية وقرن دولته بالخلود الى
اليوم الموعود ولا زالت الرقاب خاضعة لعظمته والقلوب خاشعة من هيبته والدنيا معمورة بدوام دولته و
الاحكام نافذة على وفق ارادته والامال متوجهة نحو كعبته والنصر محفوف بالويته مجد وعترة قد خصه الله
بالقوة القدسية وخصه بالكمالات النفسانية والقريحة الوقادة والفكرة الصحيحة النقادة وفاق في ذلك
على جميع الامم وزاد على الاوائل فضلا على فضلاء من تاخر وتقدم والهمه الله تعالى العدل في رعيته والاحسان
الى العلماء من اهل مملكته وافاضة الخير والانعام على جميع الانام وبرز حكمه النافذ في الاقطار لا زال ممتثلا
في الاعصار امر بسطر الادلة الدالة على ان للعبد اختيارا في افعاله وانه غير مجبر عليها فقابلت ذلك الامر
المطاع بالامتثال والاتباع وسارعت في انشاء هذه الرسالة الموسومة باستقصاء النظر في البحث عن
القضاء والقدر المشتملة على حجج الفريقين وادلة الخصمين واوضحت الحق منهما بالبرهان الواضح والدليل
اللايح قاصدا في ذلك تحقيق الحق وارتكاب نهج الصدق في استعمال الانصاف واجتناب البغي والاعتساف وطلب
الحق اين كان والوصول اليه بقدر الامكان والله الموفق والمعين وقبل الخوض في الادلة نقرر محل النزاع **فنقول**
ذهب جهم بن صفوان الى انه لا فعل للعبد البتة وان الفاعل لجميع الاشياء هو الله تعالى لا غير ولا قدرة

للعبد وذهب الاشاعرة والمجبرة الى ان الله تعالى هو الموجد للافعال باجمعها لكن العبد مكتسب لافعاله
فاثبتوا للعبد قدرة غير مؤثرة في الفعل صادرا من الله تعالى وهذا في الحقيقة هو مذهب جهم بن صفوان لكن لما
خاف ابو الحسن الاشعري ان الشناعة يلزمه من اسقاط فائدة التكاليف وعدم الفرق بين حركتنا يمنة ويسرة
وصعودنا الى السماء اعتقد باثبات القدرة لكن لا يرى لها اثرا ساوى قول جهم اما الامامية والمعتزلة
فانهم قسموا الافعال الى ما يتعلق بقصودنا ودواعينا وارادتنا واختيارنا كحركتنا الاختيارية الصادرة
عنا كالحركة يمنة ويسرة والى ما لا يتعلق بقصودنا ودواعينا كالآثار التي يفعلها الله تعالى من الالوان و
حركة النمو والتغذية والنبض وغير ذلك وهو مذهب الحكماء والحق انا نعلم بالضرورة انا فاعلون يدل عليه
العقل والنقل اما الاول فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حركتنا الاختيارية والاضطرارية وحركة الجماد ونعلم
بالضرورة قدرتنا على الحركة الاولى كحركتنا يمنة ويسرة وعجزنا عن الثانية كحركتنا الى السماء وحركة الواقع
من شاهق وانتفاء قدرة الجماد ومن اسند الافعال الى الله تعالى ينفي الفرق بينهما ويحكم بنفي القضية الضرورية
ثبوتية قال ابو الهذيل العلاف وهو ما قال الحمار بشر اعقل من بشر فان حمار بشر لو اتيت به الى جدول صغير
وضربته للعبور فانه يطفره ولو اتيت به الى جدول كبير وضربته فانه لا يطفره ويروغ عنه لانه فرق بين ما
يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لا يفرق بين المقدور له وغير المقدور الثاني انه لو كان الافعال
كلها منسوبة الى الله تعالى لم يبق عندنا فرق بين من احسن الينا غاية الاحسان وبين من اساء الينا غاية الاساءة طول
عمره وكان يقبح منا شكر الاول ومدحه وذم الثاني لان الفعلين صادران من الله تعالى لا من الفاعلين ولما
علمنا بطلان ذلك وانه يحسن مدح الاول وذم الثاني علمنا ان العلم باسناد الافعال الينا قطعي لا يقبل
الشك الثالث انه لو كانت الافعال صادرة من الله تعالى قبح منه ان يامرنا وينهانا ويكلفنا كما انه يقبح من احدنا
امر الزمن بالطيران الى السماء لانا عاجزون عن الافعال لاستحالة صدورها عنا كما ان الزمن عاجز عن
ذلك وكما انه يقبح منا امر الواقع من شاهق بالحركة والسكون كذا يقبح امر المكلف بالطاعة واجتناب المعصية
لعجزه عنهما ووقوعهما بغيره لكن الله تعالى قد امر ونهى وانذر ووعد وتوعد وكيف يحسن منه ان يقول الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو الذي فعل الزنا عندهم
والسرقة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الرابع ان افعالنا نعلم بالضرورة انها تقع عند قصودنا ودواعينا
وبحسبهما وتنتفي عند كراهتنا وصوارفنا فانا اذا اردنا الحركة يمنة فعلناها ولم يقع منا سكون ولا الحركة
يسرة ولولا اسنادها الينا لجاز ان يقع وان كرهناها وان لا يقع اذا اردناها الخامس انه يلزم منه ان يكون
الله تعالى في غاية الظلم للعباد والجور تعالى الله عن ذلك لانه خلق فينا المعاصي وانواع الكفر والشرك ويعذبنا عليها
ولا فرق بين خلقه الكفر في الكافر وخلق لونه وطوله فكما يلزم الظلم لو عذبه على لونه وطوله فكذا الظلم لو عذبه
على الكفر الذي خلقه وقد نزه الله تعالى نفسه وقال وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد فاي ظلم

اعظم من تعذيب الغير على فعل يصدره من الظالم لا حيلة للمظلوم فيه ولا يتمكن من تركه ومن اغرب الاشياء واعجبها
انهم يبرؤون انفسهم من المعاصي والكفر وانواع الفساد ويبرؤون ابليس من ذلك ايضا ووصفوا الله تعالى بذلك وقد
كذبهم الله تعالى في كتابه العزيز فقال واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر
بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والاشاعرة يقولون انه يريد منهم الكفر واي عاقل يرضى لنفسه الكفر واي
عاقل يرضى لنفسه مذهبا يلزم منه تكذيب الله تعالى السادس انه يلزم ان يكون الكافر مطيعا لله تعالى بكفره لانه
قد فعل ما هو مراد الله تعالى وهو الكفر ولم يفعل ما يكرهه الله تعالى وهو الايمان لان الايمان عندهم غير مراد لله تعالى
من الكافر بل هو مما يكرهه الله تعالى واي عاقل يرضى لنفسه اعتقاد الكفر طاعة والكفر معصية نعوذ بالله من ذلك
السابع انه يلزم منه نسبة السفه الى الله تعالى وانه يفعل ضد الحكمة لان العقلاء انما يامرون الغير بما يريدون
ايقاعه منه وينهون عما يكرهون ايقاعه وان من اراد من غيره فعلا ونهاه عنه ومن كره فعلا وامر به نسبه العقلاء
الى الحمق والسفه والاشاعرة يقولون ان الله تعالى كره الايمان من الكافر وامر به واراد الكفر منه ونهاه عنه واي
عاقل يرضى لنفسه نسبة السفه الى الله تعالى وهو الحكيم في افعاله كما قال تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
ووصف نفسه بانه حكيم وقولهم يضاد ذلك فان اعتذروا بان الامر قد يتحقق بدون الارادة كما في السيد
اذا ضرب عبده وطلب السلطان الانتقام منه فاعتذر بانه لا يطيعني فيقول له السلطان مره حتى اعرف
عدم طاعته فان السيد اذا امره لم يرد منه الفعل قلنا هذا خطاء من وجوه اولها انه مثال
جزئي لا نظير له ولا مثال سواه فكيف يصح بناء اوامر الله تعالى ونواهيه واوامر العقلاء ونواهيهم على
هذا المثال الجزئي النادر مع ان جميع الاوامر والنواهي لا ينفك عن الارادة والكراهة وثانيها ان ثم امر
السيد هنا بل يوجد صيغته ولا يامره امرا حقيقيا وثالثها كما ان السيد لا يريد الفعل كذا لا يطلبه فان
السيد يطلب اقامة عذره وتمهيده عند السلطان وليس ذلك طلب الفعل كما انه ليس بارادة فاذا
امتنعت الارادة كذا يمتنع الطلب مع اتفاقهم على اثبات طلب الفعل منه الثامن يلزم جواز ان
يعذب الله تعالى سيد الرسل بالعذاب الدائم ويخلد ابليس وفرعون الجنان ويؤتيهما اعلى الدرجات لانه لا مدخل
للطاعة والمعصية في استحقاق الثواب والعقاب عندهم فيبطل جميع التكاليف ويلتجئ كل عاقل الى الراحة
من التكاليف وفعل انواع الملاذ والمعاصي والملاهي المحرمة وترك التكاليف الشاقة اذ لا فرق بين تارك العبادات
الشاقة وامتثال الاوامر بالطاعات وبين ارتكاب جميع انواع الفسوق بل يجب ان يحكم بسفه الزاهد العابد
المنفق امواله في اصناف الخير من بناء المساجد والرباط والمدارس لانه يعجل لنفسه ارتكاب المشقة ويخرج
ما يحتاج اليه من الاموال لغرض لا يحصل بفعل ذلك بل قد يحصل له به العذاب المقيم ويترك الراحة والملاذ
والملاهي مع انه قد يحصل به النعيم السرمدي واي عاقل يرضى لنفسه مثل هذا المذهب المؤدي الى خراب
العالم واختلال نظام النوع الانساني واضطراب امر الشريعة المحمدية التاسع انه يلزم منه الكفر وعدم

الجزم بصدق الرسول ع وانتفاء الوثوق بشيء من الشرايع والاديان لان الكفر والاضلال وجميع انواع
المعاصي وانواع الفسوق ودعوى الكذاب في النبوة صادرة عنه باداته فجاز ان يكون محمد ص وغيره من الانبياء
المتقدمين كموسى وعيسى عليهما السلم وغيرهما وقد ادعوا النبوة وهم الكذابون وان خلق المعجز عقيب دعواهم
للاضلال للخلق لان العصاة والفساق والكفار في العالم اكثر من المطيعين لقوله تعالى وقليل من عبادي الشكور
فيكون عبادته تعالى جارية بالاضلال فكيف يعرف صدق الانبياء ع واي طريق يوصلنا الى ذلك مع علمنا
بانه تعالى يضل العالم ويفعل بهم ضد الحق لا يريد هدايتهم ولا ارشادهم نعوذ بالله من المصير الى مثل هذا المذهب
المؤدي الى ذلك العاشر شاكون في حصول النجاة لهم ولانبيائهم اذ لا يمكنهم الجزم في ذلك فان الثواب
والعقاب غير مستحقين عندهم على فعل الطاعات والمعاصي كفر نعوذ بالله من ذلك الحادي عشر انه يلزم
منه ان يصف الله نفسه بوصف غير مستحق له وذلك كفر بيان ذلك انه تعالى وصف نفسه بالرحمة و
الغفران والعفو وانما يتحقق ذلك لو كان الله تعالى مستحقا للعقاب في جنب الفساق بحيث يتحقق بابطاله
الغفران والعفو والرحمة والاقباين يتحقق العفو اذا لم يكن مستحقا العقاب العصاة وانما يتحقق العقاب
لو كان العصيان مستندا الى العبد اما اذا كان مستندا الى الله تعالى وانما بارادته لم يكن على العاصي حق
الثاني عشر اذا كانت الافعال واقعة بارادته وقدرته تعالى كيف يتحقق الظلم من العباد وكيف يحسن
منه تعالى ان يقول الا لعنة الله على الظالمين اتقذف للظالم في ظلمه اذا كان من فعله تعالى وكيف يحسن
لعنته وامر العباد بها الثالث عشر انه يلزم من مذهب الاشاعرة عدم التدين بشيء من الشرايع والاديان
هلى لا بدين الاسلام ولا بغيره من شرايع الانبياء السابقين لان مبنى الاديان على صدق الانبياء ع
وانما يتم صدق النبي ص بمقدمتين لا يذهب اليهما الاشاعرة احديهما ان الله تعالى فعل المعجز على يد
مدعي الرسالة لاجل تصديقه ولغرض تحقيق دعواه الثانية ان كل من صدقه الله فهو صادق اما المقدمة
الاولى فاستعمل الناس فيها قياس الغايب على الشاهد وقالوا ان شخصا ادعى انه رسول السلطان الى رعيته
ثم قال ايها السلطان ان كنت رسولك حقا فانزع خاتمك من اصبعك فنزع السلطان خاتمه من اصبعه
فيكرر ذلك مرارا فان الحاضرين ان علموا ان السلطان نزع خاتمه لغرض تصديقه حكموا بانه قد ارسله الى
الرعية وان علموا انه نزعه للراحة او العبث او لا لغرض فانهم لا يحكمون بانه قصد تصديقه كذلك النبي ع
اذا ظهر وادعى الرسالة وخلق الله تعالى المعجز على يديه ان علم الناس انه تعالى لم يفعل ذلك لغرض تصديقه لم
يحكموا بصدقه والا حكموا بصدقه والاشاعرة منعوا هذه المقدمة وقالوا ان الله تعالى لا يجوز ان يفعل شيئا
من الافعال لغرض البتة فكيف يتحقق العلم بصدق مدعي الرسالة واما المقدمة الثانية فان المعتزلة
التجاؤا فيها الى الحكم من القبيح بتصديق الكذاب فاذا صدق الله تعالى مدعي الرسالة علمنا انه صادق لاستحالة
القبيح عليه وهذه المقدمة لا يتمشى على مذهب الاشاعرة لان القبايح كلها مستندة اليه تعالى عندهم

فجاز ان يصدق الكاذب فلا يتحقق العلم بصدق النبي الصادق الرابع عشر الاشاعرة لم يرضوا بقضاء الله تعالى وقدره
وحرموا ذلك على العباد لان الله تعالى قضى بالكفر على الكافر وبالمعصية على العاصي وحرموا الرضا بالكفر والعصيان
اما الامامية فانهم رضوا بقضاء الله وقدره لانه تعالى انما يقضي بالحق ويقدره وحاشا الله ان يقضي بالباطل
الخامس عشر مذهب الاشاعرة يلزم منه انتفاء الوثوق بوعد الله تعالى ووعيده وتنتفي فائدة بعثة الانبياء
لان انواع المعاصي عندهم صادرة منه تعالى ومنها الكذب فجاز ان يكون خبره بالوعد والوعيد كذبا فلا يبقى
في بعثة الانبياء ع فائدة وذلك فساد عظيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا السادس عشر لو كانت الافعال
مخلوقة لله تعالى لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح عقلا والسمع قد منع منه قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
السابع عشر ان الله تعالى خلق العالم عند الامامية والمعتزلة لحكمة ظاهرة وهي ايصال الجود الى المخلوقات
قد ثبت ان الجود خير وان العدم شر ولاظهار رحمته ولطفه عنايته وطلب معرفته كما قال في كتابه العزيز
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ثم ارسل الرسل لارشاد العباد الى كيفية عبادته على الوجوه الشرعية والعقلية
المعقولة من تفاصيل العبادات فيثيب المطيع بهم ويعاقب المخالف والمعاند وانما يتم ذلك لو كان الله تعالى يفعل
لغرض وكان للعبد اثر في افعاله وعلى قول المجبرة لا يتم ذلك لانه تعالى عندهم لا يفعل لغرض ولا اثر للعبد البتة
الثامن عشر انه يلزم افحام الانبياء لان النبي ص اذا قال للكافر آمن بي فاذا قال له الكافر قل للذي بعثك
يخلق في الايمان بدل الكفر حتى اكون قادرا على الايمان مع القدرة العديمة انقطع النبي واما المنقول فوجوه الاول الآيات
الدالة على مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر والوعد بالثواب على الطاعة والعقاب على المعصية لقوله تعالى وابراهيم
الذي وفى انه كان عبدا شكورا ان ابراهيم لاواه حليم وانك لعلى خلق عظيم فويل للذين كفروا تبت يدا ابي لهب
ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون الثاني الآيات الدالة على المجازات على الافعال قال الله اليوم تجزى كل نفس بما
كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون ولا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزى هل جزاء
الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا بما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا
يجزى الا مثلها ليوفيهم اجورهم ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا وجزاء سيئة سيئة مثلها اولئك
الذين اشتروا الحيوة الدنيا لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت لمثل هذا فليعمل العاملون ولولا ان يكون العبد
فاعلا لما استحق الجزاء عليه من ثواب وعقاب ولم يتحقق المجازاة والمقابلة بازاء الافعال الثالث الآيات
الدالة على ان افعال العباد مستندة اليهم وصادرة عنهم كقوله فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم
انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي
عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الذين ينفقون اموالهم بالليل
والنهار سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل

ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون الرابع انه
تعالى نزه نفسه ان يكون افعاله مثل افعال المخلوقين من التفاوت فقال تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي
احسن كل شيء خلقه ثم هدى والكفر ليس بحسن الخامس انه تعالى نزه نفسه عن الظلم فقال تعالى ان الله لا
يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا ولا
يظلمون نقيرا وما الله يريد ظلما للعباد السادس انه تعالى ذم عباده الكفر والمعاصي الصادرة عنهم و وبخهم على
ذلك عليه فقال الله تعالى كيف تكفرون بالله ويقبح منه ان يخلق الكفر في الكافر ويوبخه عليه مع عجز العبد عن
مقاومته وامتناع خلاف ارادته وكيف يحسن منه ان يقول وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو المانع لهم
ويقول لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك وقد كان لابليس ان يجيب الى قوله انت المانع لي والقاهر على ترك السجود
ولا اتمكن من مقاومتك ولم يعتذر بالافتخار على آدم ومثل هذا الانكار كمثل شخص حبس عبدا في بيت وجعله
بحيث لا يتمكن من الخروج ثم يقول ما منعك من الخروج عنه الى قضاء اشغالي ويعاقب على ذلك بانواع
العقوبات ولا شك عند العقلاء انه سفيه السابع ماذا عليهم لو امنوا وقال لموسى ما منعك اذ رأيتهم
ضلوا الا تتبعن وقال فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون لم تحرم ما احل الله لك لم اذنت لهم
الى غير ذلك ويغفر لكم ذنوبكم ويغفر ما دون ذلك وانما يتحقق العفو والغفران لو صدر الذنب من العبد
الثامن الآيات الدالة على الانكار كقوله تعالى لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله اني تصرفون
اني تؤفكون لم تكفرون وكيف يحسن منه تعالى التعنيف عن ذلك وهو الفاعل وكيف يحول بين العبد والايمان
ثم يقول وماذا عليهم لو امنوا ويذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون وكيف يضلهم عن الدين حتى يعرضوا
ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين التاسع الآيات الدالة على انه تعالى خير عباده في افعالهم وجعلها
معلقة بمشيتهم فقال تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا العاشر الآيات الدالة على
الانكار على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى قال تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما
اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم الحادي عشر الآيات الدالة على انه تعالى
امر العباد بالمسارعة الى فعل الطاعة فقال تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات والسابقون
السابقون اولئك المقربون الثاني عشر الآيات الدالة على امر العباد بالافعال يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واقيموا الصلوة اجيبوا داعي الله وامنوا به واستجيبوا لله وللرسول واركعوا واسجدوا واعبدوا
ربكم وافعلوا الخير فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم الثالث عشر الآيات
الدالة على حث الله تعالى عباده على الاستعانة به فقال اياك نعبد واياك نستعين استعينوا بالله فاستعذ
بالله من الشيطان الرجيم وكيف يجوز ان يخلق فينا الظلم والكفر وانواع المعاصي ويامرنا بالاستعانة به والاستعاذة

من الشيطان والشيطان عندهم بري من فعل شيء البتة ويأمرنا بالاستعاذة منه وقد كان الواجب على قولهم
الاستعانة بالشيطان والاستعاذة من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع عشر الآيات الدالة على فعل الله
تعالى اللطف للعباد فقال الله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة
ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فيما نحن فيه من الآيات لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر واذا كان
الافعال من الله تعالى فاي فائدة يقع من اللطف المقرب الى الطاعة اما من فعله تعالى الخامس عشر الآيات الدالة على
اعتراف الكفار والعصاة باستناد افعالهم اليه كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن
صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الى قوله
وقوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء
ضيعهم من الكتاب الى قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم
وغير ذلك من الآيات السادس عشر الآيات الدالة على تحسر الكفار في الآخرة والندم على الكفر والمعصية وطلب
الرجوع الى الدنيا ليفعلوا الخير مع انهم في المرة الثانية مقهورون على فعل الكفر والمعاصي فاي فائدة لهم في ذلك
وقد كان طريق الاعتذار اتاهم ان الافعال ليست صادرة عنا باختيارنا بل هي من فعل الله تعالى وقضائه ولا اختيار لنا
فيها قال الله تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا
فيما تركت او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين السابع عشر الآيات الدالة على نكس
رؤس الكفار واستحيائهم من الله تعالى كقوله تعالى ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم اي موجب
لنكس رؤسهم والحياء الذي لحق بهم مع انهم غير قادرين على ترك المعصية وانما هي فعل الله تعالى الثامن عشر
القرآن انما انزل حجة لله على عباده وكذلك ارسال الرسل قال الله تعالى لئلا يكون على الناس حجة بعد الرسل
واي حجة اعظم من حجة الكفار فان لهم ان يقولوا فكيف تامرنا بالايمان وقد خلقت فينا ضده وانت لا قدرة
لنا عليه ولا ان نقهر مرادك وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقته فينا واي عذر لله تعالى عن ذلك وما يكون جوابه تعالى
عند الاشاعرة عن هذا الالزام وما احسن قول امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع لما سأله الشامي اكان مسيرك
الى الشام بقضاء الله وقدره ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حاتما ولو كان كذلك لبطل الثواب
والعقاب وسقط الوعد والوعيد ان الله تعالى امر عباده تخييرا ونهاهم تحذيرا وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا
واعطى على القليل كثيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الانبياء لعبا ولم ينزل الكتب على العباد عبثا
وما خلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فانظر الى توبيخه
للشامي ويوبخه على قوله ويحك مع ان هذه الكلمة توبيخ حيث ظن ان القضاء اللازم له ثم الى قوله لو كان قضاء لازما
لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد لانه يكون ظلما من الله تعالى والله تعالى منزه عنه كما انه يسقط الثواب و
العقاب والوعد والوعيد على خلق الاجسام والاعراض التي لا تقدر عليها الا الله تعالى كذا يجب ان يسقط على خلق

الطاعة والمعصية الصادرة عن الله تعالى ولكن لما ثبت الوعد والوعيد والثواب دل ذلك على بطلان القول بالقضاء
الازلي ثم انظر الى قوله امر عباده تخييرا ونهاهم تحذيرا وانه تعالى لم يقهر عباده على فعل الطاعة ولا على اجتناب المعصية
اذ لو كان كذلك لبطل التكليف وكان الفعل مسندا الى الله تعالى لا امر عباده بان يوقعوا الفعل على اختيارهم وارادتهم
فان فعلوا اثابهم وان تركوا عاقبهم وكذا حذرهم في النهي انهم متى فعلوا المنهي عنه عذبهم ثم انظر الى قوله وكلف يسيرا ولم
يكلف عسيرا وهو مبطل لقواعد المجبرة الذين قالوا ان الله تعالى كلف عباده بالحج وما لا قدرة لهم عليه واي يسر في ذلك
واي عسر اعظم منه ثم انظر الى قوله عليه السلم ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها فانه يبطل قواعدهم ايضا لانهم قالوا ان الايمان
من المعصية الصادرة عن العباد مع انه تعالى لم يرد صدورها عنهم كونه مغلوبا لان الله تعالى انما يكون مغلوبا لو لم يتمكن من فعل
ضد ارادتهم لكنه تعالى متمكن قادر عليه وانما لم يفعله لاشاراداته ايقاع الفعل من العبد على جهة الاختيار ثم انظر
الى قوله ولم يرسل الانبياء لعبا ولم ينزل الكتب عبثا وما خلق السموات والارض وما بينهما باطلا كما قال تعالى كانه
مبطل لقواعدهم حيث يقولون انه تعالى لا يفعل لغرض ولا لمصلحة ولا لحكمة ولم يخلق الجبل الشي ولا اليد البطش
ولا اللسان للنطق الى غير ذلك من الاعضاء ولم يخلق السموات والارض وما فيهما لحكمة ولا لغاية ولا لغرض البتة
بل خلق جميع ذلك لا لغاية راجعة اليه ولا الى خلقه بل لا فايدة اصلا وهذا بعينه هو العبث والباطل واللعب
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وسال ابو حنيفة مولانا الكاظم م فقال المعصية ممن فقال م المعصية اما من
العبد او من ربه تعالى او منهما فان كان من الله تعالى فهو اعدل وانصف من ان يظلم عبده الضعيف ويأخذه بما
لم يفعله وان كانت المعصية منهما فهو شريكه والقوي اولى بانصاف عبده الضعيف وان كان المعصية
من العبد وحده فعليه وقع الامر واليه توجه الذم والمدح وهو احق بالثواب والعقاب ووجبت له
الجنة او النار فقال ابو حنيفة ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم احتجت الاشاعرة بوجوه الاول
ان العبد لو كان فاعلا فان لم يتمكن من الترك لزم الجبر وان تمكن فان لم يفتقر الترجيح الى مرجح لزم ترجيح
احد الطرفين المتساويين على الاخر لا لمرجح وهو محال وان افتقر فذلك المرجح ان وجب معه الفعل لزم الجبر
والا عاد البحث اليه فتسلسل الثاني ان الله تعالى ان علم وقوع الفعل وجب وقوعه والا لزم انقلاب علم
الله جهلا وهو محال وان علم عدمه استحال وقوعه وهو كلا التقديرين يلزم الجبر الثالث ان العبد لو
كان فاعلا لكان شريكا مع الله تعالى وهو محال الرابع ان الايمان لو اراده الله من الكافر لزم عجز الله تعالى
لان الكافر قد وقع مراده وهو الكفر والله تعالى لم يقع مراده وهو الايمان والجواب عن الاول من حيث
المعارضة ومن حيث الحل اما المعارضة فانا نقرر دليلهم في حق الله تعالى ونقول الله اذا فعل فعلا فان
لم يتمكن من تركه لزم الجبر وانه لا يكون الله سبحانه مختارا في افعاله بل يكون موجبا وهو كفر لانه مذهب
الفلاسفة وان تمكن من الترك كان قد قدر على الفعل والترك واحدا فاذا رجح الفعل فان لم يفتقر
الى مرجح لزم ترجيح احد الطرفين على الاخر لا لمرجح وهو محال عندهم وان افتقر الى مرجح فذلك المرجح ان وجب

الفعل لزم الجبر فيكون الله تعالى موجبا وهو محال وان لم يجب عاد البحث فيه فما هو جوابهم عن الله تعالى هو جوابنا
عن العبد واما الحل فانا نقول اولا يجب معه الفعل قوله يلزم الجبر قلنا لا نسلم ان الفعل هنا يجب بقدرة
العبد وارادته والجبر انما يلزم لو وجب لا بقدرته وارادته واما ثانيا فانا نقول انه لا يجب معه الفعل قوله
يلزم ترجيح احد الطرفين المتساويين على الاخر لا لمرجح قلنا نمنع تساويهما بل يكون الفعل ارجح وان لم ينته
الى حد الوجوب وترجيح الراجح ليس بمحال واما ثالثا فلا نمنع استحالة ترجيح احد الطرفين المتساويين على
الاخر من القادر لا لمرجح فان العلم القطعي حاصل بان الجايع اذا قدم اليه رغيفان متساويان في الغذاء تناول احدهما
من غير ان ينتظر وجود مرجح والعطشان اذا وجد مائين متساويين في الري تناول احدهما ولا يموت عطشا الى
ان يحصل وجود المرجح والهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولا ينتظر وجود المرجح
والاصل في ذلك ان القادر يفعل بواسطة القصد والاختيار ودعوى الداعي الى الفعل وهنا الداعي هو علم
الفاعل او ظنه بان ما يفعله نفع او نافع فيه وهو يقصد الخبر فانا نعلم ان هذا طريق ويتساوى الطريقان في
حصوله فانه يسلك احدهما من غير مرجح لان مطلوبه يحصل بكل واحد من الطريقين فالمراد هو القدر المشترك
والخصوصيات لا مدخل لها في تحصيله بل انما حصل مقصوده والجواب عن الثاني من حيث المعارضة ومن
حيث الحل اما المعارضة فان دليلهم وارد في حق الله تعالى لانه تعالى ان علم وقوع فعل عنه فان جاز ان لا يقع
لزم تجويز الجهل عليه تعالى وان امتنع لزم الجبر وانتفاء قدرة الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا لا مختارا
وذلك عين الكفر واما الحل فنقول العلم تابع للمعلوم وحكاية عنه وغير مؤثر فيه والحكاية قد تتقدم
المحكي كما تقول غدا تطلع الشمس من المشرق فانه حكاية عن طلوع الشمس المتقدم عليه وقد تتاخر عن المحكي
ولا يلزم منه وجوب المعلوم وذلك لان العلم والمعلوم امران متطابقان ولا علم الا وبازائه معلوم و
الاصل في هيئة التطابق هو المعلوم دون العلم فانا اذا تعلق العلم بوجود زيد في الدار فلولا ان يكون لوجود
زيد في الدار تحقق اما قبل العلم او بعده او معه لم يتعلق العلم به فهو تابع غير مؤثر في المعلوم ايجابا
او امتناعا نعم اذا فرضت تعلق العلم به فقد فرضت وقوع المعلوم لان فرض وقوع احد المتطابقين يستلزم
فرض وقوع الاخر واذا فرضت وقوع المعلوم حصل له وجوب لاحق وكذا اذا فرضت ما يطابقه وكان ذلك منه
الوجوب مع فرض وقوع المعلوم لا يؤثر في الامكان الذاتي للمعلوم كذا فرض العلم الذي هو مطابقه ولا فرق
بين علم الله تعالى في ذلك وبين علم الواحد منا فاذا علمنا وجود زيد في الدار لو لم يكن موجودا في الدار لزم ان
لا يكون ما فرضناه علما وانقلاب الحقايق محال فيجب ان يكون زيد موجودا حتى يمكن تحقق علمنا به وكما
ان وجود زيد في الدار يكون مستندا الى ارادته وقدرته لا الى علمنا كذلك علم الله تعالى غير مؤثر
في المعلوم وعن الثالث انه خطأ لان الشركة انما تتحقق لو قلنا العبد قادر لذاته على جميع الاشياء
غير مغلوب في شيء مما يريد اما اذا قلنا ان الله تعالى قد خلق قدرته وارادته باعتبارهما يؤثر في بعض الافعال

فان الله تعالى قادر على تعجيزه وقهره وسلب قدرته وارادته فانه لا يلزم ان يكون شريكا لله وعن الرابع
ان العجز انما يلزم لو لم يقدر والله تعالى على قهر الكافر على الايمان انما على تقدير ان يقدر والله على قهره عليه
واجباره فانه لا عجز لكن الله تعالى لا يريد منه ايقاع الايمان كرها بل على سبيل الاختيار لئلا يقع التكليف منه
فاى عجز يتحقق ح اذا لم يكن العبد باختياره فان السلطان اذا امر وزيره ان يفعل فعلا يكون الوزير
فيه مختارا لا مجبرا بل فوض السلطان اليه الاختيار فانه اذا لم يعجبه فعله لم ينسب السلطان الى العجز نعم
لو اراد السلطان منه الفعل كيف كان سواء كان باختيار الوزير او بغير اختياره فاذا لم يفعل الوزير الفعل
ثبت العجز والفرق بين الصورتين ثابت ولكن هذا اخر ما نحرر فى هذه الرسالة والله الموفق

هذه مقالة ابى نصر الفارابى بالخير والسعادة فى الجمع بين رايى الحكيمين افلاطون وارسطو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العقل ومبدعه ومصور الكل ومخترعه كفى احسانه القديم وافضاله والصلوة على سيدنا
محمد واله اما بعد فانى لما رايت اكثر اهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه وادعوا
ان بين الحكيمين المتقدمين المبرزين اختلافا فى اثبات المبدع الاول وفى وجود الاسباب منه وفى امر
النفس والعقل وفى المجازاة على الافعال خيرها وشرها وفى كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية اردت
فى مقالتى هذه ان اشرع فى الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين
ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما وابين مواضع الظنون ومداخل
الشكوك فى مقالتهما لان ذلك من اهم ما يقصد بيانه وانفع ما يراد شرحه وايضاحه ان حد الفلسفة وماهيتها
العلم بالموجودات بما هى موجودة وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لاوائلها واصولها
ومتممان لاواخرها وفروعها وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها واليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما
فى كل فن انما هو الاصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر وبذلك نطقت الالسن وشهدت العقول ان لم
يكن من الكافة فمن الاكثرين من ذوى الالباب الناصعة والعقول الصافية ولما كان القول انما يكون والاعتقاد
صادقا متى كان للموجود المعبر عنه مطابقا ثم كان بين قولى هذين الحكيمين فى كثير من انواع الفلسفة خلافا لم يخلو
الامر فيه من احدى ثلث حالات اما ان يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح واما ان يكون
رأى الجميع او الاكثرين واعتقادهم فى تفلسف هذين الرجلين سخيفا ومدخولا واما ان يكون فى معرفة
الظانين فيهما بان بينهما خلافا فى هذه الاصول تقصير والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة
وذلك يتبين فى استقراء جزويات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات العلوم وموادها لا يخلو من ان يكون
اما الهية او طبيعية واما منطقية او رياضية او سياسية وصناعة الفلسفة هى المستنبطة
لها والمخرجة لها حتى انه لا يوجد شئ من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض

ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذى يؤثره الحكيم افلاطون فان
المقسم يروم ان لا يشذ عنه شئ موجود من الموجودات ولو لم يسلكها افلاطون لما كان الحكيم ارسطاطاليس
يتصدى لسلوكها غير انه لما وجد افلاطون قد احكمها وبينها واتقنها واوضحها اهتم ارسطاطاليس
احتمال الكد واعمال الجهد فى انشاء طريق القياس وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل البرهان والقياس فى
جزء جزء مما توجبه القسمة ليكون كالتابع المتمم والمساعد الناصح ومن تدرب فى علم المنطق واحكم على الاداب
الخلقية ثم شرع فى الطبيعيات والالهيات ودرس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ما اقوله حيث يجدهما
قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم واجتهدا فى ايضاح احوالها على ما هى عليها من غير قصد منهما
لاختراع واغراب وابداع وزخرفة وتشوق بل توخيا كل منهما ما قسط من نصيبه بحسب الوسع والطاقة واذا كان
ذلك كذلك فالحد الذى قيل فى الفلسفة انها العلم بالموجودات بما هى موجودة حد صحيح ينبئ عن ذات المحدود
ويدل على ماهيته فاما ان يكون رأى الجميع او الاكثرين واعتقادهم فى هذين الحكيمين انهما المنظوران والامامان
المبرزان فى هذه الصناعة سخيفا مدخولا فذلك بعيد جدا عن قبول العقل اياه واذ عاند له اذ الوجود يشهد بضده
لانا نعلم يقينا انه ليس شئ من الحجج اقوى وانفع واحكم من شهادة المعارف المختلفة بالشئ الواحد واجتماع الاراء
الكثيرة اذ العقل عند الجميع حجة ولاجل ان ذا العقل ربما يخيل اليه الشئ بعد الشئ على خلاف ما هو عليه من جهة
تشابه العلامات المستدل بها على حال الشئ احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجة اقوى ولا
يقين احكم من ذلك ثم لا يغرنك وجود اناس كثيرة على اراء مدخولة فان الجماعة المقلدين لرأى واحد المذعنين
لامام يؤمهم فيما يجتمعون عليه بمنزلة عقل واحد والعقل الواحد ربما يخطئ فى الشئ الواحد حسبما ذكرناه
لا سيما اذا لم يتدبر الرأى الذى يعتقده مرارا ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة فان حسن الظن
بالشئ او الاهمال فى البحث قد يغطى ويعمى ويخيل فاما العقول المختلفة اذا اتفقت بعد تامل منها وتدرب
وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت واثارة الاماكن المتقابلة فلا شئ اصح مما اعتقدته وشهدت به
واتفقت عليه ونحن نجد الالسنة متطابقة بتقديم هذين الحكيمين وفى التفلسف بهما يضرب الامثال
واليهما يساق الاعتبار وعنهما ينتهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة
والغوص على المعانى الدقيقة المؤدية فى كل شئ الى المحض والحقيقة واذا كان هذا كذلك فقد بقى ان يكون
فى معرفة الظانين بهما ان بينهما خلافا فى الاصول تقصير وينبغى ان يعلم انه ما من ظن يخطئ او سبب يغلط
الا وله داع اليه وباعث عليه ونحن نبين فى هذه المواضع بعض الاسباب الداعية الى الظن بان بين الحكيمين
خلافا فى الاصول ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما اعلم ان مما هو موسوم كذا فى الطباع بحيث لا يقلع منه ولا
يمكن خلوها عنه والتبرى منه فى العلوم والاراء والاعتقادات وفى اسباب النواميس والشرائع وكذلك
فى المعاشرات المدنية والمعاملات هو الحكم الكلى عند استقراء الجزئيات اما الطبيعيات مثل حكمنا بان كل

جرب في الماء ولعل بعض الاحجار يطفوا وان كل نبات يحترق بالنار ولعل بعضها لا يحترق وان جرم الكل متناه
ولعله غير متناه وفي الشرعيات مثل ان كل من شوهد فعل الخير منه على اكثر الاحوال فهو عدل صادق الشهادة في
كثير من الاشياء من غير ان يشاهد جميع افعاله ولما كان امر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه
على الطباع ثم وجدنا افلاطون وارسطو وبينهما في السير والافعال وكثير من الاقوال اختلاف ظاهر فكيف ينبسط
الوهم منا ان يتوهم ويحكم بالخلاف الكلي بينهما مع سوق الوهم الى القول والفعل جميعا بالميل الى الاعتقاد ولا سيما حيث
لا مرية فيه ولا احتشام ومع تمادي المدة حتى ظهر من افعالهما المتباينة وسيرهما المختلفة تخلي افلاطون عن كثير من الاسباب
الدنيوية ورفضه لها وتحذيره في كثير من اقاويله عنها وايثاره تجنبها وملابسة ارسطو لما كان يهجره افلاطون حتى
استولى على كثير من الاملاك وتزوج واولد واستوزر للملك اسكندر وحوى من الاسباب الدنيوية ما لا يخفى على من تصفح
يدرس كتب اخبار المتقدمين فظاهر هذا الشان يوجب الظن بان بين الاعتقادين خلافا في امر الدنيا وليس
الامر كذلك في الحقيقة فان افلاطون هو الذي دون السياسات وهذبها وبين السير العادلة والعشرة الانسية
المدنية وابان عن فضائلها واظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية وترك فيها التعاون
ومقالاته فيما ذكرناه مشهورة يتدارسها الامم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا غير انه لما راى ان النفس
وتقويمها اول ما يبتدي به الانسان حتى اذا احكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيره ثم لم يجد
في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ عما يهمه من امرها افنى ايامه فيما هو الواجب عليه اللازم له حتى فرغ من
الاهم الاولى اقبل على الاقرب الادنى حسب ما اوصى به في مقالاته في السياسات والاخلاق ورأى ارسطاطاليس
معه على مثل ما جرى عليه افلاطون في اقاويله ورسايله السياسية ثم لما رجع الى امر نفسه خاصة لحق بها
بقوة رحب ذراع وسعة صدر وكمال امكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من الاسباب الدنيوية
فمن تامل هذه الاحوال علم انه لم يكن بين الرايين والاعتقادين خلاف وان التباين الواقع لهما كان بسبب نقص في
القوى الطبيعية في احدهما وزيادة فيها في الاخر لا غير على حسب ما لا يخلو منه كل اثنين من اشخاص الناس
اذ الاكثرون قد يعلمون ما هو الاحرى والاصوب والاولى غير انهم ربما لا يطيقونه ولا يقدرون عليه وربما اطاق
البعض وعجز واخفق البعض ومنها ايضا تباين مذهبيهما في تدوين العلوم وتاليف الكتب دون الصدور
الزكية والعقول المرضية فلما خشي من نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه ويقف عليه
حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها فاختار الرموز والالغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته
على السبيل الذي لا يطلع عليها الا المستحقون لها والمستوجبون للاحاطة بها طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا
وارسطاطاليس كان مذهبه الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء
كل ما يجد اليه السبيل من ذلك فهذان سبيلان على الامر متباينان غير ان الباحث عن علوم ارسطاطاليس
والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد مع

مايظهر

ما يظهر من قصده البيان والايضاح ومن ذلك ما يوجد في اقاويله من حذف المقدمة الضرورية على كثير من
القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التي اوردها اعتمادا على مواضعها المفسرون لها ومن ذلك حذف
كثير من النتائج وحذف الواحد من كل زوجين والاقتصار على الواحد منهما مثل قوله في رسالته الى الاسكندر
في سياسات المدن الجزئية من آثر اختيار العدل في التعاون فخليق ان يميز مدبر المدينة في العقوبة وتمام هذا
القول هكذا من آثر اختيار العدل على الجور فخليق ان يميز مدبر المدينة في العقوبة والثواب يعني ان من آثر
العدل فخليق ان يثاب كما ان من آثر الجور فخليق ان يعاقب ومنها ذكر لمقدمة قياس واتباعها بنتيجة قياس
اخر وذكره لمقدمة قياس واتباعها بنتيجة لوازم تلك المقدمة مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكره اجزاء الجواهر
انها جواهر ومن ذلك اشباع القول في تعديد جزئيات الشيء الواضح ليري من نفسه البلاغ والجهد في
الاستقصاء ثم يجاذبه من الغامض من غير اشباع في القول ولا توفية في الحفظ ومن ذلك النظم والترتيب والرسم
في كتبه التعليمية حيث يظن ان ذلك طباع له لا يمكن التحول عنه فاذا تامل رسائله وجد كلامه متسقا
ومنظوما على سوره وترتيبات مخالفة لما في تلك الكتب ويكفينا رسالته المعروفة الى افلاطون في جوابه ما كان افلا
طون كتب اليه به يعاتبه على تدوين الكتب وترتيب العلوم واخراجها في تاليفاته الكاملة المستقصاة فاذا تصفح
في هذه الرسالة الى افلاطون ويقول واني وان دونت هذه العلوم والحكم المصونة المضنون بها فقد رتبتها
ترتيبا لا يخلص اليها الا اهلها وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها الا بنوها فقد ظهر مما وصفناه ان الذي
سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين امر يشتمل عليه حالا ذكرناه ان تحت القانون يجمعهما مقصود واحد
ومنها امر الجواهر وان التي منها اقدم عند ارسطاطاليس غير التي منها اقدم عند افلاطون فان اكثر
الناظرين في كتبهم يحكمون بخلاف بين رايهما في هذا الباب والذي يجذبهم الى هذا الحكم وهذا
الظن هو ما وجدوا من اقاويل افلاطون في كثير من كتبه مثل كتاب طيماوس وكتاب بوليطيا الصغير
على ان افضل الجواهر واقدمها واشرفها هي القريبة من العقل والنفس والبعيدة من الحس والوجود الكياني
ثم وجدوا كثيرا من اقاويل ارسطاطاليس في كتبه مثل كتابه في المقولات وكتابه في القياسات الشرطية يصرح
ان اولى الجواهر بالتفضيل والتقديم الجواهر التي هي الاشخاص فلما وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرناه
من التفاوت والتباين لم يشكوا في ان بين الاعتقادين خلافا والامر ليس كذلك لان من مذهب الحكماء
والفلاسفة ان يفرقوا بين الاقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة
اخرى بغير ما تكلموا به اولا وليس في ذلك ببعيد ولا مستنكر اذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن
ما قد قيل انه ان ارتفع من حيث ومن جهة ما بطلت تلك العلوم الفلسفية الا ترى ان الشخص الواحد
كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف
من حيث هو ابيض او فاضل او غير ذلك وفي المضاف من حيث هو جالس او متكئ وكذلك سائر ما اشبهه

فالحكيم ارسطو حيث جعل اوائل الجواهر بالتقديم والتفضيل اشخاص الجواهر انما جعل ذلك في صناعة
المنطق وصناعة الكتابة بحيث ينظر في احوال الموجودات القريبة الى الحواس الذي منه يوجد جميع المفهومات
وبها قوام الكلي المتصور واما الحكيم افلاطون فانه حيث جعل اوائل الجواهر بالتقديم والتفضيل
الكليات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة وفي اقاويله الالهية حيث كان يراعي الموجودات البسيطة
الباقية التي لا تستحيل ولا تدثر فلما كان بين المقصدين فرق ظ وبين الغرضين بون بعيد وبين المغزى
بهما خلاف فقد صح ان ليس بين الرايين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما اذ الاختلاف انما يكون
حاصلا ان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة الى مقصود واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها ومنها
ما يظن بهما في امر القسمة والتركيب في توفية الحدود عن افلاطون وارسطاطاليس وينبغي ان يعلم ان مثل
ذلك مثل الدرج الذي يرتقى عليها وينزل فيها فان المسافة واحدة وبين السالكين خلاف وذلك ان ارسطو
لما راى ان اقرب الطرق واوثقها في توفية الحدود وهو تطلب ما يخص الشيء وما يعمه مما هي ذاتية له
وجوهرية وسائر ما ذكره في الحرف الذي يتكلم على توفية الحدود فيه من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك
في كتاب البرهان وفي كتاب الجدل وغير ذلك مما يطول ذكره واكثر كلامه لم يخل من قسمة ما وان كان غير مصرح
بها فانه حيث يفرق بين العامي والخاصي وبين الذاتي وغير الذاتي فهو سالك لطريق القسمة وذكر طريق
القسمة وانه لم يصرح ببعض اطرافها لاجل ذلك لم يطرح القسمة باسا كثيرا بعد من التعاون على اقتضاء
اجزاء الحدود والدليل على ذلك قوله في كتاب القياس في اخر المقالة الاولى فان القسمة التي يكون بالاجناس
جزء صغير من هذا المأخذ فانه سهل ان يعرف وسائر ما يتلوه وهو لم يصد المعاني التي يرى افلاطون استعمالها
حين يقصد الالام ما يجب مما يشتمل على الشيء المقصود وتحديده فيقسمه بفصلين ذاتيين ثم يقسم
كل منهما كذلك وينظر في اي الجزوين يقع المحدود بتحديده ثم لا يزال يفعل كذلك الى ان يحصل المرقاة
قريبا من المقصود بتحديده وفصل يقوم ذاته ويفرزه عما يشاركه وهو في ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث
ركب الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك من اول الامر فاذا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وان كان ظ
سلوكه ذلك خلاف ظاهر سلوكه هذا فالمعاني واحدة وايضا فسواء طلبت جنس الشيء وفصله او طلبت
الشيء في جنسه وفصله فظاهر انه لا خلاف بين الرايين في الاصل وان كانت بين السالكين خلاف ونحن
لا ندعي انه لا بون بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطريقين لانه يلزم حينئذ ان يكون قول ارسطو هو
وسلوكه وذلك محال وشنع لكنا ندعي ان لا خلاف بينهما في الاصول والمقاصد على ما بيناه وسنبينه
بمشية الله وحسن توفيقه ومنها ما انتحله اموموس وكثير من الاسكندرانيين ولزموا ارسطو
فيمن تبعه من القياس المختلط من الضروري والوجودي اذا كانت المقدمة الكبرى منهما ضرورية
كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبوا ذلك الى افلاطون وادعوا انه ياتي لقياسات في كتبه يؤخذ

مقدماتها

مقدماتها الكبرى ضرورية ونتائجها وجودية مثل القياس الذي ياتي به في كتاب طيماوس حيث يقول الوجود
افضل من لا وجود والافضل يشتاق الطبيعة ابدا ويزعمون ان النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين وهي ان
الطبيعة يشتاق ليست ضرورية من جهات منها انه لا ضرورة في الطبيعة هو الموجود الذي على الاكثر ومنها
ان الطبيعة قد يشتاق الى الوجود عند المضاف اللاحق لوجودها اللازمة عنه وزعموا ان المقدمة الكبرى
من هذا القياس ضرورية لقوله ابدا وارسطاطاليس يصرح في كتاب القياس الذي يكون مقدماته مختلطة من
الضروري ومن الوجودي ويكون الكبرى هي الضرورية وهذا خلاف ظاهر فنقول لولا انه لا يوجد لافلاطون
قول يصرح فيه ان امثال هذه النتائج يكون ضرورية او وجودية البتة وانما كان شيء يدعيه المتاخرون
ويظنون انه قد لا يوجد لافلاطون قياسات على هذا السبيل مثل ما حكينا عنه لكان بينهما خلاف ظ الا ان
الذي دعاهم الى هذا الاعتقاد هو قلة التمييز وخلط صناعة المنطق بالطبيعي وذلك انهم لما وجدوا القياس
مركبا من مقدمتين وثلثة حدود اول واوسط واخير ووجدوا لزوم الحد الاول للاوسط ضروريا
ولزوم الاوسط للاخير وجوديا ووجدوا الحد الاوسط وكان هو السالة في لزوم الاول للاخير والواصل له
به ثم وجدوا حالة نفسه عند الاخير حال الوجود قالوا اذا كان حال الاوسط الذي هو العلة والسبب
في وصول الاول بالاخير حال الوجود فكيف يجوز ان يكون حال الاول عند الاخير حال الاضطرار وانما سوغ
لهم هذا الاعتقاد لنظرهم في مجرد الامور والمعاني وتجردها وذهابهم عن شرائط المنطق وشرائط المقول
على الكل ولو علموا وتفكروا وتاملوا حال المقول على الكل وشرطه وان معناه هو ان كل ما هو ب وكل ما
يكون ب فهو ا ثم وجدوا ا وهو شرط حق المقول على الكل بالضرورة حينئذ لما عرض لهم الشك
ولما اتاح لهم ما اعتقدوا ايضا فان القياسات التي ياتون بها عن افلاطون اذا تؤملت توصل حق التامل
فيها وجدوا اكثر ما اوردوا في صور القياس المؤلف من الموجبين في الشكل الثاني ومهما نظر في واحد
واحد من مقدماتها اثباتين وهي ما ادعوه فيها وقد يخص الاسكندر الافروديسي معنى المقول على الكل
وفاصل بين ارسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن اقاويله ايضا في كتاب انولوطيقا في هذا الباب وبينا
معنى المقول على الكل وتخصصنا امره شافيا وفرقنا فيه بين الضروري البرهاني بحيث يكون فيه غنية
لمن تامله عن كل ما يورده كتبنا في هذا الباب فقد ظهر ان الذي ادعاه ارسطاطاليس في هذا القياس
هو على ما ادعوه على افلاطون انه يستعمل الضرب من القياس في الشكل الاول والثالث الذي المقدمة الصغرى
منه سالبة وقد بين ارسطو امره في انولوطيقا انه غير منتج وقد تكلم المعبرون في هذا الشك وحلوه
وبينوا امره ونحن ايضا قد شرحنا في تفاسيرنا وبينا ان الذي اتى به افلاطون في كتابه السياسة وكذا
ارسطو في كتاب السماء والعالم مما يوهم انها سوالب لكنها موجبات معدولة مثل قوله السماء
لا خفيف ولا ثقيل وكذا سائر ما اشبهها اذ الموضوعات فيها موجودة والموجبات المعدولة مهما وقعت في

القياس بحيث لو وقعت مكانها سوالب بسيطة كان الضرب منه منتجا لانه ينتج القياس من ان يكون متحاوى
ذلك ايضا ما اتى به ارسطاطاليس في الفصل الخامس من كتاب باريرمينياس وهو ان الموجبة التي المحمول فيها
ضد من الاضداد فان سالبته اشد مضادة لها من الموجبة التي المحمول فيها ضد من الاضداد فان سالبته اشد
مضادة لها من الموجبة التي المحمول فيها ضد ذلك المحمول فان كثيرا من الناس ظنوا ان افلاطون يخالف في هذا الرأي
ويرى ان الموجبة التي المحمول فيها ضد المحمول في الموجبة الاخرى اشد مضادة واحتجوا على ذلك بكثير من اقاويله
السياسية والخلقية منها ما ذكره في كتاب السياسة ان الاعدل متوسط بين الجور والعدل وهؤلاء فقد
ذهب عليهم ما حكاه افلاطون في كتاب السياسة وما حكاه ارسطاطاليس في باريرمينياس وذلك ان المقصودين
متباينان فان ارسطو انما بين معاندة الاقاويل وايها اشد واتم معاندة والدليل على ذلك ما اورده من الحجج
وبين ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادة البتة وليس شيء من الامور الا ويوجد فيه سالب معاند له وايضا
فان كان واجبا في غير ما ذكرنا ان يجري الامر على هذا المثال فقد يرى ان ما قد قيل في ذلك صواب وذلك انه قد يجب
اما ان يكون اعتقاد النقيض هو الضد في كل موضع واما ان يكون في موضع من المواضع ضده الا ان الاشياء
التي ليس يوجد فيها ضد اصلا فان الكذب فيها هو العقل المعاند للحق ومثال ذلك من ظن بالانسان انه ليس بانسان
فقد ظن ظنا كاذبا فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان وساير الاعتقادات انما الضد فيها هو اعتقاد
النقيض واما افلاطون حيث بين ان الاعدل متوسط بين العدل والجور فانه انما قصد بين المعاني السياسية
ومراتبها لا معاندة الاقاويل فيها وقد ذكر ارسطو في نيقوماخيا الصغير في السياسة شبيها بما نبه
افلاطون فقد تبين لمن تامل هذه الاقاويل والناظر فيها بعين النصفة انه لا خلاف بين الرأيين ولا تباين بين
الاعتقادين وبالجملة فليس يوجد الى الان لافلاطون اقاويل يبين فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس
ان بينه وبين ارسطو فيها خلافا وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض اقاويله السياسية والخلقية
والالهية حسب ما ذكرناه. ومنها حال الابصار وكيفيته ما ينسب الى افلاطون من ان رأيه يخالف لرأي
ارسطو ان ارسطو يرى ان الابصار انما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته للمبصر وقد اكثروا
المفسرون من الفريقين الخوض في هذا الباب واوردوا من الحجج والشناعات والالزامات وحرفوا الاقاويل الآتية
عن سننها المقصود بها وتأولوها تأويلات اساءت لهم معها الشناعات وجانبوا الطريق الانصاف
والحق وذلك ان اصحاب ارسطو لما سمعوا قول اصحاب افلاطون في الابصار وانه انما يكون بخروج شيء من البصر
قالوا ان الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي زعموا انه يخرج من البصر اما ان يكون هواء او ضوءا
او نارا فان كان هواء فان الهواء قد يوجد بين البصر والمبصر فما الحاجة الى خروج هواء اخر وان كان ضياء
فان الضياء ايضا قد يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه
في الهواء ولم لا يبصر في الظلمة ان كان الذي يخرج من البصر هو ضياء وايضا ان قيل ان الضياء الذي يخرج

من البصر

من البصر يكون يسيرا ضعيفا فلم لا يقوى اذا اجتمعت ابصار كثيرة بالميل على النظر الى شيء واحد كما يرى في قوة الضوء
عند اجتماع السرج الكثيرة وان كان نارا فلم لا يحرق ولا يحرق مثل ما يفعل النار ولم لا ينطفئ في الماء كما ينطفئ النار
ولم ينفذ الى اسفل كما ينفذ الى فوق وليس من شأن النار ان تنفذ الى اسفل وايضا ان قيل انه يخرج من البصر شيء
اخر غير هذه الاشياء فلم لا يتلاشى ويتصادم عند مقابلة الناظرين فيمنع الناظرين المتقابلين من الادراك النظري
هذا وما اشبهه من الشناعات التي وقعت لهم عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القوم وعدولهم الى
الخروج الذي يوجد في الاجسام ثم ان اصحاب افلاطون لما سمعوا قول ارسطاطاليس في الابصار وانه
انما يكون بالانفعال حرفوا هذه اللفظة بان قالوا ان الانفعال لا يخلو من تأثير واستحالة وتغيير في الكيفية
وهذا الانفعال اما ان يكون في العضو الباصر او في الجسم المشف الذي بين البصر والمبصر فان كان في
العضو لزم ان يستحيل الحدقة في آن واحد من الالوان بلا نهاية وذلك محال اذ الاستحالة انما يكون لا محالة
في زمان ومن شيء واحد بعينه الى شيء واحد بعينه محدود وان كان يحصل في بعضه دون بعض لزم ان
يكون تلك الاجزاء منفصلة متميزة وليست كذلك وان كان لفظ الانفعال يلحق الجسم المشف اعني الهواء
الذي بين البصر والمبصر لزم ان يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلا للضدين في وقت واحد معا وذلك
محال هذه وما اشبهها من الشناعات التي اوردها ثم ان اصحاب ارسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا
لو لم يكن الالوان وما يقوم مقامها محمولة في الجسم المشف بالفعل لما ادرك النظر الكواكب والاشياء
البعيدة جدا في لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لا بد من ان يبلغ المسافة القريبة قبل البلوغ الى البعيدة
ونحن نلحظ الكواكب مع بعد المسافة في الزمان الذي نلحظ فيه ما هو اقرب منها لا يتفاوت ذلك شيئا
فظهر من هذه الجهة ان الهواء المشف يحمل الوان المبصرات فيؤديها الى البصر واحتج اصحاب افلاطون
على صحة ما ادعوه من ان شيئا ينبث ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه بان المبصرات متى كانت
متفاوتة المسافات ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد والعلة في ذلك ان الشيء الخارج من البصر يدرك
بقوته ما يقرب منه ثم لا يزال يضعف فيكون ادراكه اقل واقل حتى يضمحل قوته فلا يدرك ما هو بعيد
منه جدا البتة ومما يؤكد هذه الدعوى انا مددنا ابصارنا الى مسافة بعيدة فاوقعناها على مبصر
يحل بضوء نار قريبة منه ادركنا ذلك المبصر وان كانت المسافة التي بيننا وبينه المبصر مضيئا
لتحمل اللون وتؤديه الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلي من بعد يبصر علمنا ان شيئا خرج من البصر
وامتد وقطع الظلمة وبلغ المبصر الذي تجلى بضوء ما ادركه ولو ان كلا الفريقين ادخلوا انفسهم
قليلا وتوسطوا النظر وقصدوا الحق وتجنبوا طريق العصبية لعلموا ان الافلاطونيين انما ارادوا
بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان وانما اضطرهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورة
العبارة وضيق اللغة وعدم لفظة يدل على اثبات القوى من غير ان تخيل الخروج الذي للاجسام

واما اصحاب ارسطاطاليس ايضا ارادوا بلفظ الانفعال الذي يكون في الكيفية مع الاستحالة والتغيير
وظاهر ان الشئ الذي يشبه شيئا يكون ذاته وانيته غير المشبه به ومتى نظرنا بعين النصفة في هذا
الامر علمنا ان ههنا قوة واصلة بين البصر والمبصر وان من شنع على اصحاب افلاطون في قولهم بخروج
من البصر فتلاقي المبصر فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر فيؤديه الى البصر ليلاقيه مماثل لتلك
قولهم في الشناعة فان كان ما يلزم التاويل اولئك في اثبات القوة وخروجها يلزم قول هؤلاء في حمل الهواء
الالوان وادائها الى الابصار فظاهر ان هذه واشباهها معان لطيفة دقيقة تبينها المتفلسفون
وبحثوا عنها واضطرهم الامر الى العبارة عنها بالالفاظ القريبة من تلك المعاني ولم يجدوا لها الفاظا
موضوعة بعينها تنبئ عنها احق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها فلما كان ذلك كذلك ووجد العائبون مقالا
فقالوا واكثر ما يقع المخالفة انما يقع في امثال هذه المعاني للاسباب التي ذكرناها وذلك لا يخلو امره من
اما التخالف المخالف واما المعاندة فاما ذو الذهن الصحيح والرأي السديد والعقل الرصين فانه لا يتعمد
لتمويه او تعصب او مغالبة فلما يعتقد خلافا لما اطلق لفظا على سبيل الضرورة عند ما دام بيان
امر غامض وايضاح معنى لطيف لا يخ المتبصر له من اشتباه توقعه الالفاظ المشتركة والمستعارة

ومنها امر اخلاق النفس وظنهم بان رأي ارسطو مخالف لرأي افلاطون وذلك ان ارسطو يصرح
في كتاب نيقوماخيا ان الاخلاق كلها عادات تتغير وانه ليس شئ منها بالطبع وان الانسان يمكنه
ان ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتياد والدربة وافلاطون يصرح في كتاب السياسة وفي
كتاب النواميس خاصة بان الطبع يغلب العادة وان الكهول اذا طبعوا على خلق ما يعسر زواله عنهم وانه
متى قصدوا الزوال لذلك الخلق عنهم ازداد واله تماديا له وياتي على ذلك بمثال من الطريق اذا نبت فيه
النبت على الحشيش والشجر اذا نبت معوجة متى قصد بخلال الطريق منه او ميل الشجر الى جانب اخر فانها
اذا خليت سبيلها اخذت من الطريق اكثر مما كانت اخذت قبل ذلك وليس يشك احد ممن يسمع ما بين
المقالتين ان بين الحكيمين في امر الاخلاق خلافا وليس الامر في الحقيقة كما ظنوا وذلك ان ارسطو في كتابه
المعروف نيقوماخيا انما تكلم على القوانين المدنية على ما بيناه في مواضع في شرحنا لذلك الكتاب ويدل وكذا
الامر فيه ايضا على ما قاله فرفوريوس وكثير ممن بعده من المفسرين انه يتكلم على الاخلاق فان كلامه على القوانين
الخلقية والكلام القانوني ابدا يكون كليا ومطلقا لا بحسب شئ اخر ومن البين ان كل خلق اذا نظر اليه
مطلقا علم انه ينتقل ويتغير ولو بعسر وليس شئ من الاخلاق ممتنعا عن التغير والتنقل فان الطفل
اذا نفسه بالقوة ليس فيه شئ من الاخلاق بالفعل ولا من الهيئات النفسانية وبالجملة فان ما فيه
بالقوة وكل ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ قبول الشئ وضده ومهما اكتسب احد الضدين يمكن
ذو الذهن ان انتقل المكتسب الى هذه الا ان ينتقض البنية ويلحقه نوع من الفساد مثل ما يعرض

لموضوع الاعدام والملكات فيصير بحيث لا يتعاقبان عليه وذلك نوع من الفساد وعدم التهيؤ فاذا كان ذلك كذلك
فليس شئ من الاخلاق اذا نظر اليه مطلقا بالطبع لا يمكن فيه التغير والتبديل واما افلاطون فانه ينظر في انواع
السياسات وايها انفع وايها اسهل قبولا وايها اعسر وتعسر هذا ان من نشأ على خلق من الاخلاق واتفقت له جملة
تمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق فان زوال ذلك الخلق عنه يعسر جدا والعسر غير الممتنع وليس ينكر ارسطو ان
بعض الناس يكون فيه التنقل من خلق الى خلق اسهل وبعضهم اعسر على ما صرح به في كتابه المعروف نيقوماخيا الصغير
فانه عدا اسباب عسر التنقل من خلق الى خلق واسباب السهولة كما هي وما هي وعلى كم جهة كل واحدة من تلك الاسباب
وما العلامات وما الموانع فمن تأمل تلك الاقاويل حق التأمل واعطى كل شئ حقه عرف انه لا خلاف بين
الحكيمين في الحقيقة وانما ذلك شئ يخلو الظاهر من الاقاويل عند ما ينظر في واحد واحد منها على انفراده
من غير ان يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه وههنا اصل عظيم العناء في تصور العلوم
وخصوصا في امثال هذه المواضع وهو ان كل مادة مهما كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة اخرى
صارت مع صورتها جميعا مادة للصورة الثالثة الحادثة مثال ذلك كالخشب الذي له صورة تباين بها سائر الاجسام
ثم يعمل منها الواح ثم يعمل من الالواح سرير فان صورة السرير من حيث حلت في الالواح مادة لها وفي
الالواح التي هي مادة بالاضافة الى صورة السرير صور كثيرة مثل الصورة اللوحية والصورة الخشبية والصورة
النباتية وغيرها من الصور القديمة كذلك مهما كانت النفس متخلقة بالاخلاق ثم تكلفت اكتساب خلق جديد
كانت الاخلاق التي معها كالاشياء الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة اعتيادية ثم ان مرت ودامت
على اكتساب خلق ثالث صارت تلك بمنزلة الطبيعي وذلك بالاضافة الى هذه الجديدة المكتسبة فمهما
رأيت افلاطون او غيره يقول ان من الاخلاق ما هي طبيعية ومنها ما هي مكتسبة فاعلم ان ما ذكرناه وتفهمه
من كلامه لئلا يشكل عليك الامر فتظن ان من الاخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة لا يمكن زوالها وذلك شنيع
جدا ونقض اللفظ يناقض معناه اذا تؤمل جدا

ومنها ان ارسطاطاليس قد اورد في كتاب البرهان شكا
ان الذي يطلب علما ما لا يخ من احد الوجهين فانه اما ان يطلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذي
كان يطلبه وان كان يعلمه فطلبه له ثانيا فضل لا يحتاج اليه ثم جذب الكلام في ذلك الى ان قال ان الذي
يطلب علم شئ من الاشياء انما يطلبه في شئ اخر ما قد يوجد في نفسه على التحصيل مثل ان المساواة وغيرها
موجودات في النفس والذي يطلب الخشبة مثلا هل هي مساوية او غير مساوية انما يطلب ما هو عنها على التحصيل
فاذا وجد احدهما فكانه تذكر ما كان موجودا في نفسه ان كانت مساوية فبالمساواة وان كانت غير مساوية فبغير المساواة ثم وافلاطون بين في كتابه
المعروف بفاذن ان التعلم تذكر واتى على ذلك بحجج يحكيها عن سقراط في مسائله ومحاوراته في امر المساوي
والمساواة هي التي يكون في النفس وان المساوي مثل الخشبة او غيرها انما يكون مساوية لغيرها متى لحقتها
الانسان تذكر المساواة التي كانت في النفس فعلم ان هذه المساوي انما يكون مساويا بمساواة شبيهة التي

في النفس وكذلك سائرها يعلم انما يتذكر ما في النفس والله اعلم وقد تخطى اكثر الناس من هذه الاقاويل وظنوا انها مجاوزة
عن الحد ان القائلين ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن ضمنا غرضوا في تاويل هذه الاقاويل وحرفوها عن سننها
واحسنوا الظن بها الى ان اجروها مجرى البراهين ولم يعلموا ان افلاطن انما يحكى هذا عن سقراط على سبيل من يروم
تصحيح امر خفي بعلامات ودلايل والقياس بالعلامات برهان كما علمنا الحكيم ارسطو في انولوطيقا الاولى والثانية واما
الناقضون لها فقد افرطوا ايضا في التشنيع وزعموا ان ارسطو مخالف له في هذا الراي واغفلوا قوله في اول كتاب البرهان
حيث ابتدا فقال كل تعليم وتعلم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود ثم قال بعد قليل وقد يعلم الانسان بعض الاشياء
وقد كان علمه من قبل قديما وبعض الاشياء فتعلمها يحصل من حيث تعلمها معا مثال ذلك جميع الاشياء الموجودة تحت
الاشياء الكلية فليت شعري هل يفاد بمعنى هذا القول ما قاله افلاطن شيئا سوى العقل المستقيم والراي السديد
والميل الى الحق والانصاف معدوم في الاكثر من الناس فمن تامل حصول العلم وحصول المقدمات وحال التعلم تاملا شافيا
علم انه لا يوجد بين راي الحكيمين في هذا المعنى خلاف ولا تباين ولا مخالفة ونحن نومي الى طرف منه يسير يقتدى بما
به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه فنقول ان من البين الظاهر ان الطفل نفسا عالمة بالقوة ولها الحواس آلات
للادراك وادراك الحواس انما يكون للجزئيات وعن الجزئيات يحصل الكليات والكليات هي التجارب على الحقيقة غير ان من التجارب ما يحصل
عن قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بان يسمى التي يحصل منها الكليات عن قصد متقدم تجارب فاما التي يحصل من
الكليات للانسان لا عن قصد فاما ان لا يوجد لها اسم عند الجمهور لانهم لا يعنوا به واما ان يوجد لها اسم عند
العلماء فيسمونها اوائل المعارف ومبادي البراهين وما اشبهها من الاسماء وقد بين ارسطو في كتاب البرهان
ان من فقد حسا ما فقد فقد علما ما فالمعارف انما يحصل في النفس من طريق الحس ولما كانت المعارف انما حصلت
في النفس من غير قصد اولا فاولا لم يتذكر الانسان وقد حصلت جزءا جزءا فلذلك قد يتوهم اكثر الناس انها لم تزل
في النفس وانه يعلم طريقا غير الحس فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس صارت النفس عاقلة اذ العقل ليس هو شيئا
غير التجارب ومهما كانت هذه التجارب اكثر كانت النفس اتم عقلا ثم ان الانسان مهما قصد لمعرفة شيء من الاشياء
واشتاق الى الوقوف على حال من احوال ذلك الشيء تكلف الحاق ذلك الشيء في جملة تلك بما يتقدم معرفته ولكن ذلك
الا طلب ما هو موجود في نفسه من ذلك الشيء مثل ما انه متى اشتاق الى معرفة شيء من الاشياء هل هو حق ام ليس بحق وقد
تقدم فحصل في نفسه معنى الحق ومعنى غير الحق فانه يطلب بذهنه او بحسه او بهما جميعا احد المعنيين فاذا صادفه
سكن عنده والتذ به والتذ بما ازال عنه من اذى الحيرة والجهل وهذا ما قاله افلاطن ان التعلم تذكر وان الفكر
هو تكلف العلم والتذكر تكلف الذكر والطالب مشتاق متكلف فهما وجد فيما اقصده معرفته دلايل وعلامات
ومعان ما كان في نفسه قديما فكانه يتذكر وعند ذلك كان مثل الجسم شبه بعض ما يشبه لمن جسم آخر كان قد تقدم
وغفل عنه فيتذكره بما ادركه من شبهه ولكن للعقل فعل يخص به دون الحس وهو ادراكه جميع الاشياء و
الاضداد وتوهم احوال الموجودات على غير ما هي عليه فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومن حال

اوائل المعارف

الموجود

الموجود المتفرق متفرقا ومن حال الموجود القبيح قبيحا ومن حال الموجود الجميل جميلا وكذا سائرها واما العقل فيدرك
من حال كل موجود ما قد ادركه الحس وكذلك ضده فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا ومن حال
الموجود المتفرق متفرقا ومجتمعا وكذلك سائرها الشبيهة بها فمن تامل ما وصفنا على سبيل الايجاز مما قد بلغ الحكيم
ارسطو في وصفه في آخر كتاب البرهان وفي آخر كتاب النفس وشرحه المفسرون واستقصوا امره علم ان الذي
ذكره الحكيم في اول كتاب البرهان وحكيناه في هذا القول قريب مما قاله افلاطن في كتاب فادن الا ان بين
الموضعين خلافا وذلك ان الحكيم ارسطو يذكر ذلك عندما يريد ايضاح امر العلم والقياس واما افلاطون فانه
يذكره عندما يريد ايضاح امر النفس ولذلك اشكل على اكثر من ينظر في اقاويلهما فيهما وفيما اوردناه مقنع
لمن قصد سواء السبيل ومنها امر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع هو علته الفاعلة ام لا ومما يظن
بارسطاطاليس انه يرى ان العالم قديم وبافلاطون يرى ان العالم محدث فاقول ان الذي دعى هؤلاء ودعاهم الى
هذا الظن القبيح المستنكر بارسطاطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبيقا انه قد يوجد قضية واحدة
بعينها يمكن ان يوتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذايعة مثال ذلك هذا العالم قديم ام ليس بقديم وقد ذهب على
هؤلاء المختلفين اما اولا فان ما يوتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد وايضا فان غرض ارسطو في كتاب
طوبيقا ليس هو بيان امر العالم لكن غرضه امر القياسات المركبة من المقدمات الذايعة وقد كان وجد اهل زمانه
يتناظرون في امر العالم هل هو قديم ام محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هي خير ام شر وكانوا ياتون على كلا
الطرفين من كل مسألة بقياسات ذايعة وقد بين ارسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة
لا يراعى فيها الصدق والكذب لان المشهور ربما كان كاذبا ولا يطرح في الجدل لكذبه وربما كان صادقا فيستعمل
لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان فظاهر انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال
الذي اتى به في هذا الكتاب ومما دعاهم الى ذلك ايضا ما يذكره في كتاب السماء والعالم ان الكل ليس له بدو زماني
فيظنون عند ذلك انه يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وفي غيره من
الكتب الطبيعية والالهية ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشتمل
ذلك الشيء ومعنى قوله ان العالم ليس له بدو زماني انه لم يتكون اولا فاولا باجزائه فان اجزاءه مقدم بعضها
بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال ان يكون لحدوثه بدو زماني ويصح بذلك انه انما
يكون عن ابداع الباري جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان ومن نظر في اقاويله في الربوبية
في الكتاب المعروف باثولوجيا لم يشتبه عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الامر في تلك الاقاويل
اظهر من ان يخفى وهناك تبين ان الهيولى ابدعها الباري جل جلاله لا عن شيء وانها تجسمت
عن الباري سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين في سماع الطبيعي ان الكل لا يمكن حدوثه بالبخت
والاتفاق وكذلك في العالم جملة يقول في كتاب السماء والعالم ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي

لاجزاء العالم بعضها مع بعض وتقدير هناك امر العلل كم هي واثبت الاسباب الفاعلة وقد بين هناك ايضا امر المكوّن
والمحرك وانه غير المتكون وغير المتحرك وكما ان افلاطون بين في كتابه المعروف بطيماوس ان كل متكون فانما يكون عن علة
مكونة له اضطرارا وان المتكون لا يكون علة لكونه ذاته كذلك ارسطاطاليس بين في كتاب اثولوجيا ان الواحد موجود
في كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهى ابدا البتة ويبرهن على ذلك براهين واضحة مثل قوله ان كل
واحد من اجزاء الكثير اما ان يكون واحدا واما ان لا يكون واحدا فان لم يكن واحدا لم يخل من ان يكون اما كثيرا واما لا شيء
فان كان لا شيء لزم ان لا يجتمع منها كثرة وان كان كثيرا فما الفرق بينه وبين الكثرة وتلزم ايضا من ذلك ان ما لا يتناهى
ثم بين ان ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو واحد ولا واحد بجهة وجهة فاذا لم يكن في الحقيقة واحدا بل كان الواحد
فيه موجودا كان الواحد غيره وهو غير الواحد ثم بين ان الواحد الحق هو الذي افاد ساير الموجودات الواحدية ثم
تبين ان الكثير بعد الواحد لا محالة وان الواحد متقدم للكثير ثم تبين ان كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان اول
كثرة مما يبعد عنه وكذلك بالعكس ثم يترقى بعد تقديمه هذه المقدمات الى القول في اجزاء العالم الجسمانية منها و
الروحانية ويبين بيانا شافيا انها كلها حدثت عن ابداع الباري لها وانه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد الحق
ومبدع كل شيء على حسب ما بينه افلاطون في كتبه في الربوبية مثل طيماوس وابوليطيا وغير ذلك من اقاويله
وايضا فان حروف ارسطاطاليس فيما بعد الطبيعة انما يترقى فيها من الباري جل جلاله في حرف اللام ثم ينعطف
راجعا في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات الى ان يستوفي فيها وذلك مما لا يعلم انه سبق اليه من قبله ولم
يلحقه من بعده الى يومنا هذا افتظن بمن هذا سبيله انه يعتقد نفي الصانع وقدم العالم ولولا ان لنا رسالة
مفردة في ذكر اقاويل هذين الحكيمين في اثبات الصانع استغناء لشهرتها عن احضارنا اياها في هذا الموضع ولولا
ان هذا الطريق الذي نسلكه في هذه المقالة هو الطريق الاوسط ومتى ما تكلفنا لكنا نبين عن ذلك [illegible] الاشباع
في القول وبينا انه ليس لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرايع وساير الطرايق من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع
له وتلخيص امر الابداع ما لارسطاطاليس وقبله لافلاطون ولمن يسلك سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد من اقاويل العلماء
من ساير المذاهب والنحل ليس يدل عند التفتيش الا على قدم الطينة وبقائها ومن احب الوقوف على ذلك فلينظر
في الكتب المصنفة في المبدءات والاخبار المروية فيها والاثار المحكية عن قدمائهم ليرى الاعاجيب من قولهم
بان كان في الاصل ماء فتحرك واجتمع الزبد وانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما
يقوله اليهود والمجوس وساير الامم مما يدل جميعه على الاستحالات والتغايير التي هي اضداد الابداع وما يوجد جميعهم
عما سيؤول اليهم امر السموات والارضين من طيها ولفها وطرحها في جهنم وتبديدها وما اشبه ذلك مما لا يدل
شيء منه على التلاشي المحض ولولا ما انقذ الله اهل العقول والاذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما
وذلك ان كل ما يوجد من اقاويل العلماء اوضحوا امر الابداع بحجج واضحة مقنعة وانه ايجاد الشيء لا عن شيء وان كل
ما يتكون من شيء ما فانه يفسد لا محالة الى ذلك الشيء والعالم مبدع من غير شيء فماله الى غير شيء فيما اشبه ذلك

من الدلايل

من الدلايل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوة منها وخصوصا ما لهما في الربوبية وفي مبادي الطبيعة لكان الناس
في حيرة ولبس غير ان لنا في هذا الباب طريقا نسلكه تتبين به امر تلك الاقاويل الشرعية وانها على غاية السداد والصواب
وهو ان الباري جل جلاله مدبر جميع العالم على السبيل الذي بيناه من ان العناية الكلية شايعة في الكليات والجزئيات وان كل
شيء من اجزاء العالم واحواله موضوع باوفق المواضع واتقنها على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الاعضاء وما اشبهها
من الاقاويل الطبيعية وكل امر من الامور التي بها قوامه موكول الى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والاحكام الى ان
يترقى من الاجزاء الطبيعية الى السياسات والشرعيات والبرهانيات موكولة الى اصحاب الاذهان الصافية والعقول المستقيمة
والسياسات التي في الالهامات الروحانية واهم من كلها الشرعيات والفاظها خارجة من مقادير عقول المخاطبين ولذلك
ما لا يواخذون بما لا يطيقون تصوره فانه من تصوره يظن من امر المبدع الاول انه جسم وانه يفعل بحركة وزمان
ثم لا يقدر بذهنه على تصوره وتحقيق امر المبدع ما هو الطف من ذلك واليق به ومهما اتهم انه غير جسم وانه يفعل
بلا حركة لا يثبت في وهمه معنى يتصوره البتة وان اخبر على ذلك زاده حيرة وضلالا كان فيما يتصوره ويعتقده
معذورا ومصيبا ثم قدر بذهنه على ان يعلم انه غير جسم وان فعله بلا حركة فيرى انه لا يقدر على تصور انه لا في
مكان وان اخبر على ذلك وكلف تصوره بلّده فانه يترك على حاله ولا يساق الى غيره وكذلك لا يعتقد الجمهور على مرتبة
يحدث لا عن شيء او يبسط لا الى شيء فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوره وادراكه وتفهمه ولا يجوز ان ينسب
شيء من ذلك فاسد او موضوع الى الخطاء والوهم بل كله الصواب ومستقيم فطرق البراهين الحقيقية منشاها من
عند الفلاسفة الذين يقدمهم هذان الحكيمان اعني افلاطون وارسطاطاليس واما طرق البراهين المقنعة المستقيمة
العجيبة النفع فمنشاها من عند اصحاب الشرايع الذين عوضوا بابداع الوحي والالهامات ومن كان هذا سبيله
ومحله من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق وكان الاقاويل في كيفية الابداع وتلخيص معناه [illegible]
هذين الحكيمين فمن المستنكر ان يظن بهما فساد فيعتقد ما يعتقد وان يراهما مدخولا فيما اليك كان ومنها
الصور والمثل التي تنسب الى افلاطون انه يثبتها وان ارسطو على خلاف رايه فيها وذلك ان افلاطون في كثير من اقاويله
يومي الى ان للموجودات صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية
وان التي يدثر ويفسد انما هي هذه الموجودات التي هي كاينة وارسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة كلاما
شنع فيه على القايلين بالمثل والصور التي يقال انها موجودة قايمة في عالم الاله غير فاسدة ويبين ما يلزمها من
الشناعات انه يجب ان يكون هناك خطوطا وسطوحا وافلاكا ثم توجد حركات لتلك الافلاك والادوار وان توجد
هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون واصوات متالفة واصوات غير متالفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة
واخر معوجة واشياء حارة واشياء باردة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات ومواد وصور
وشناعات اخر ينطق بها في تلك الاقاويل مما يطول بذكرها هذا القول وقد استغنينا لشهرتها عن الاعادة مثل
ما فعلنا بساير الاقاويل اوما انا اليها والى اماكنها وخلينا ذكرها للنظر فيها والتامل لمن يلتمسها من مواضعها

فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وامكنه الوقوف على حقيقة
المراد باقاويل هذين الحكيمين من غير ان يحرف عن سواء السبيل الى ما تخيله الالفاظ المشكلة وقد يعد ان ارسطو وكتابه
في الربوبية فلا يخلو من ان هذه الاقاويل اذا اخذت على ظواهرها من احدى ثلث خلال اما ان يكون مناقضة واما ان يكون بعضها
لارسطو وبعضها ليس له واما ان لها معان وتاويلات يتفق بواطنها وان اختلفت ظواهرها فتتطابق عند ذلك وتتفق
فاما ان يظن بارسطو مع براعته وشدة تيقظه وجلالة هذه المعاني عنده اعني الصور الروحانية انه يناقض نفسه
في علم واحد وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جدا اذ الكتب الناطقة
بتلك الاقاويل اشهر من ان يظن ببعضها انه منحول فبقي ان لها تاويلات ومعان اذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة فنقول انه
لما كان البارئ جل جلاله بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك انه بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في
انيته ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق الفاظ عليه من هذه الالفاظ
المتواطية عليه فان من الواجب الضروري ان يعلم ان مع كل لفظة نقولها في شئ من اوصافه معنى بذاته بعيد من
المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان
وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه واذا قلنا انه حي علمنا انه حي بمعنى اشرف مما يعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الامر
في سائرها ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن من ذهن المتعلم الفلسفة التي بعد الطبيعة سهل عليه تصور ما يقوله افلاطون
وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فنرجع الان الى حيث فارقناه فنقول لما كان الله تعالى مدبرا لهذا العالم
بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته جل الله عن الاشتباه وايضا فان ذاته لما كانت باقية
لا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من حيزه كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور واثار في ذات
الموجد الحق المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل
الحق المريد لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وتبختا وعلى غير قصد ولا ينحو غرضا مقصودا بارادته
وهذا من اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور
الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن اخر خارجة عن هذا العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل لزم القول
بوجود عوالم غير متناهية كلها كامثال لهذا العالم وقد بين الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في
كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا
كثيرة في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي اهماله الضرر الشديد وان يعلم مع
ذلك ان الضرورة تدعو الى اطلاق الالفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة
العالية عن جميع الاوصاف المباينة من جميع الامور الكائنة الموجودة بالوجود الطبيعي فانه ان قصد لاختراع الفاظ
اخر واستيناف وضع لغات سوى ما هي مستعملة لما كان يوجد السبيل الى الفاظه ويتصور منها غير ما باشرته
الحواس فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من الالفاظ واوجبنا على انفسنا

الاخطار بالبال ان المعاني الالهية التي يعبر عنها باصناف الالفاظ هي بنوع اشرف وعلى غير ما نتخيله ونتصوره ومما
يجري هذا المجرى اقاويل افلاطون في كتاب طيماوس من كتبه في امر النفس والعقل وان لكل واحد منهما عالما سوى عالم
الاخر فان تلك العوالم متتالية بعضها اعلى وبعضها اسفل وسائر ما قال مما اشبه ذلك ومن الواجب ان نتصور
منها شبيه ما ذكرناه انما يريد بعالم العقل حيزه وكذلك بعالم النفس لا ان للعقل مكانا وللنفس مكانا وللبارئ تعالى
مكانا بعضها اعلى وبعضها اسفل كما يكون للاجسام فان ذلك مما يستنكره المبتدئون بالتفلسف فكيف المرتاضون
بها وانما يريد بالاعلى والاسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحي وقوله عالم العقل انما هو على ما يقال عالم الجهل
وعالم العلم وعالم الغيب ويريد به الحيز كل واحد منها وكذلك ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة وافاضة العقل
على النفس انما اراد به افادة العقل بالمعونة في حفظ الصور الكلية عندما احست النفس بالجزئيات وبالتركيب عندما احست
النفس بمفصلاتها والتفصيل عند احساسها بمجتمعاتها وتحصيله ما يوجد ايا من الصور الداثرة الفاسدة و
كذلك سائر ما يجري مجراها من معونة العقل النفس واراد بافاضة النفس على الطبيعة ما يفيده ما من المعونة
والانبعاث نحو ما ينفعها وبه قوامها وعند التشاد ما ويتلطف لها وسائر ما اشبه ذلك واراد برجوع النفس
الى عالمها الى الاماكن من بحثها ان النفس ما دامت في هذا العالم فانها مضطرة الى مباشرة البدن الحسي الذي
عليها وكانها مشتاقة الى الاستراحة فاذا رجعت الى ذاتها فكانها انطلقت من بحر من محن غير ملائم الشاكل لها وكل
هذه الجهة ينبغي ان يقاس كل ما سوى ما ذكرناه من تلك الرموز فان المعاني بدقتها ولطفها امتنعت عن العبارة عنها بغير
تلك الجهة التي استعملها الحكيم ارسطو في كتبه في النفس وكذا الاسكندر وغيره من الفلاسفة سيما في اجزاء النفس
وانها العقل باخرة وبه يعلم الاشياء ويعرف البارئ جل ثناؤه وكانه اقرب الموجودات الى المبدا ولطفا وصفاء ونقاء
ومن بعدها مرتبة النفس لانها كالمتوسطة بين العقل والطبيعة اذ لها خواص طبيعية فكانه متحد من احد طرفيها
بالعقل الذي هو متحد بالبارئ عز وجل على السبيل الذي ذكرناه ومن الطرف الاخر متحد بالطبيعة وكان الطبيعة
يتلوها كما قلنا لاجل ذلك فمن حمل هذا السبيل وعلى ما اشاكلها انما يسر وصفها فلا ينبغي ان يعلم ما يقول افلاطون
في اقاويله فانها مهما اجريت هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التي تؤدي القول بان بينه وبين ارسطو
خلافا في هذه المعاني الاخرى ان ارسطو حيث يريد ان يبين من امر النفس والعقل والربوبية ما لا يكيف يحرره
ويموه في القول ويخرج مخرج الالغاز وعلى سبيل التشبيه وذلك في كتابه المعروف باثولوجيا يقول اني ربما
خلوت بنفسي كثيرا وخلعت بدني وصرت كاني جوهر مجرد بلا جسم فاكون داخلا في ذاتي وراجعا اليها وخارجا
من سائر الاشياء سواي فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقيت متعجبا فاعلم
عند ذلك اني من العالم الشريف جزء صغير واني لحيوتي فاعل فلما ايقنت بذلك رقيت بذهني من ذلك العالم
الى العالم الالهي فصرت كاني هناك متعلق بها فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما يكل الالسن عن وصفه
والاذان عن سمعه فاذا استغرقني ذلك النور وبلغت طاقتي ولم اقو على احتماله هبطت الى عالم الفكرة فحجبت

الفكرة وتذكرت عند ذلك احق افلوطين من حيث امر بالقلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى
الغيب هذا فى كلام لطول يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعانى اللطيفة فيمنعه العقل الكيانى عن ادراك ما عنه
وايضاحه فمن اراد ان يقف على يسيرها اومأ اليه فان الكثير منه عسير وبعيد فليطالع ما ذكرناه بعد هذه كلا يقع
الالفاظ متابعة تامة لعله يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم
الى يومنا هذا من لم يكن قصدهم الحق بل كان دأبهم العصبية وطلب العيوب فحرفوا وبدلوا ولم يقصدوا واعدموا
الجهد والعناد والقصد التام على الكشف والايضاح فانا مع شدة العناية بذلك نعلم انا لم نبلغ من الواجب
فيه الا اليسير لان الامر فى نفسه صعب ممتنع جدا ومما يظن بالحكيمين افلاطون وارسطوطاليس انهما لا يريان ولا يعتقدان
امر المجازاة والثواب والعقاب وذلك وهم فاسد بهما فان ارسطوطاليس مصرح بقوله ان المكافاة واجبة فى الطبيعة
ويقول فى رسالته التى كتبها الى والدة الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وعزمت على التكلف بنفسها ما اول
تلك الرسالة فاما شهود الله فى ارضه التى هى الانفس العالمة فقد تطابقت على ان الاسكندر العظيم
العظيم من افضل الاخيار الماضين واما الآثار المحمودة فقد رحت له فى عيون اماكن الارض واطرافها مساكن الانفس
بين مشارقها ومغاربها ولن يوفق الله لما آتاه الاسكندر الا من اجباه واختاره والخيرة من اخيار الله فقط
فمنهم من شهدت عليه كلا على الاخيار ومنهم من نحيت ذلك على الاسكندر اشهر الماضين والحاضرين كلاما واحسنهم
ذكرا واحمدهم حياة واسلمهم وفاة يا والدة الاسكندر ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر فلا تكسبن ما
يبعد لك عنه ولا تجلبن على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء فى زمرة الاخيار واحرصى على ما يقربك
منه واول ذلك توليك بنفسك الطاهرة امر القرابين فى هيكل ديوس فهذا وما يتلوه من كلامه يدل كلا بين حجة
على انه كان يوجب المجازاة معتقدا واما افلاطون فانه اودع اخر كتابه فى السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور
والحكم العدل والميزان وتوفية العقاب والثواب على الاعمال خيرها وشرها فمن تامل ما ذكرناه من اقاويل هذين
الحكيمين ثم لم يعرج على العناد الصراح اغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والاوهام المدخولة واكتسابه
الى هولاء الافاضل ما هم براء منه وفى ذلك ونختم بهذا الكلام مختم القول فيما اردنا بيانه من الجمع بين رأيي الحكيمين
افلاطون وارسطاطاليس والحمد لله كفاء حقه والصلوة على النبى محمد وآله اجمعين

رساله يزدان شناخت شيخ اشراق

بسم الله الرحمن الرحيم

چون ایزد سبحانه وتعالی از جناب قدس ازلی و پرده غیب قدم بنده را از بندگان خویش برگزیند و حلیه سعادات
و خلعت کرامات در وی پوشاند و رقم اصطفیناه فی الدنیا بر ناصیه او کشد ظاهر و باطن او را از آن عنایت و کلا بحقیقت تمام
آن رعایت آن بود که دل او را از کار دنیا و طیبات آن عالم برو متعرض کند و ویرا از آن شغلی کامل و عقلی وافر دهد
پس آنگاه مدد ... حطام این جهانی و تفارق عالم کون و فساد او را پاک ماند و بفیض علوی و تأیید سماوی او را
تحریکی و تنبیهی کند و آیینه حقیقت فرا روی او دارد تا بیقین بداند که سعادت و کرامات این جهانیست و نعیم ملک

حقیقی

حقیقی نعیم و ملک جاودانیست نه سعادت این جهانی پس چون مرا از شخصی این حال معلوم گشت و استعداد او در تحصیل
شرف نفس و شوق او بحکمت بدیدم و صدق و رغبت او بدانستن این علم بزرگ متصور و مشخص شد خواستم که تقربی
نمایم بحضرت او و تحفه برم بمجلس او و حقی واجب گردانم که بالای همه حقها باشد بلکه قدرت بشری از رعایت آن حق
قاصر ماند این رساله را پارسی ساختم که تا این غایت محققان حکما از متقدمان و متاخران ما مثل
این رساله نساخته اند و نام این رساله یزدان شناخت نهادم و آنرا در معرفت نفس انسانی و کیفیت حال او
بعد از مفارقت بدن و شناختن سعادت و شقاوت او پرداختم و جهد کردم که زودتر این تحفه بمعانی و تحصیل سعادت
دو جهانی بدان حضرت رسانیده آید ان شاء الله **فصل اول** در وجود آدمی در این عالم چون در عالم ترکیب که
عالم کون و فساد است مزاجی پیدا آید بعد از آن چون که مستعد بود قبول صورتها از واهب الصور از عالم
اول قبول ضعیفتر بود و علی مزاج را تا معتدل تر میشود و شریفتر و قوی تر میگردد چنانکه نخست صورت
جماد بود پس از آن صورت نبات پس صورت حیوان غیر ناطق پس صورت انسان و او شریفترین موجودات اندرین عالم
و در آفرینش آخرین همه موجودات افتاده است چنانکه عقل نخستین شریفترین موجودات آن عالمست نفس که در وی
عقل مستفاد حاصل شود آخر موجودات این عالم عنصری است بحکم آنکه آخرین این عالم باول آن عالم پیوسته باشد
و این معنی یکی از حکمتهای عجیب و بدیع باری تعالی است که این عالم نیز موازی و مماثل و مشابه آن عالم باشد که اگر نه
این مماثلت بودی هرگز آدمی خلیفه الله و فرشته کارها در نتوانستی یافتن بدانکه هرچه در آن عالم است پیشتر آنرا
مثل و شبیهی اندرین عالم است اگرچه این عالم اسفل است بآن عالم سخت حقیر و ضعیف است و چون ظل مجردات
و کاملترین موجودات که آنرا در این عالم با آن عالم مناسبت و مشابهت آدمیست و بدین سبب او را عالم کوچک خوانند
بحکم آنکه حواشی عالم را همه و جهانها را درهم زده اند و نمودار مختصر کرده آدمیست اند با هم آورده و کلام الهی بدین
ناطق است که سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق و آن حدیث که ان الله تعالی خلق آدم
علی صورته هم دلیلی روشن است درین باب **فصل دوم** در پیوستن نفس ناطقه به بدن انسان و کیفیت آن
پس چون در این عالم مزاجی پدید آید که لطیفتر و معتدل تر باشد از مزاج نبات و حیوان غیر ناطق و مستعد باشد
قبول نفس ناطقه را از آن عالم روحانی نفسی فایض شود از نفوس سماوی و بحسب و حقیقت بوی پیوندد و موجود بقوت
باشد بقوت و باید که موجود شود بفعل و آن نفس ناطقه الهی باشد و در تجاویف دماغ تا بدو تفکر و تخیل
و توهم کند بدانکه نفس انسانی که ماده روح حیوانیست با بدن موجود همی آید پیش از بدن موجود بقوت
بوده است و نتوان گفتن مطلقا که خود ناموجود بوده است بحکم آنکه از عدم مطلق وجود نیاید و برهان
بر آنکه او موجود بقوت بوده است آنست که چون این مقدمه درست شد که معدوم نتوان بودن هر آینه
موجود بوده است اکنون گوییم وجود او پیش از بدن بقوت بوده باشد یا بفعل اگر بفعل بودی بایستی که همواره
از وی فعل صادر شدی پیش از وجود بدن و این محالست بحکم آنکه فعل او الا بآلتی نبود و این آلت او را بدن است

19

پس بماند که موجود بقوت بوده است و بفعل آنگاه میشود که ببدن می پیوندد و چنانکه گفتیم **فصل سیم**
در معرفت قوتهای نفس ناطقهٔ انسانی و چگونگی آن بدانکه نفس انسانی را دو قوتست یکی دریابنده و یکی کارکننده و قوت
دریابنده یا نظریست یا عملی نظری چنانکه بدانند که ستم زشت است و فرق میان این دو قوت آنست که نظری مقصور است
بر علم و عملی اگرچه روی سوی عملی دارد لیکن از آن علم عملی لازم که بدانند که آن معلوم کردنیست یا بجای گذاشتنی و اما قوت
کارکننده قوتیست که چون اشاره کند بعمل آن عمل منبعث شود و این قوت را عقل عملی خوانند از بهر آنکه دریابنده
است مر آن را از بهر آنکه محرکیست اندر یابنده و چنانچه قوت محرکه در حیوان یا از بهر طلب چیزیست یا گریختن از چیزی
همچنین قوت محرکه در انسانست یا از بهر کاری نیکوست یا از بهر کاری سودمند و این قوت در حیوان الهامیست
و در انسان عقلی و هر دو قوت در انسان موجود است و همچنین بباید دانست که نفس انسانی را دو روی است یکی بسوی
عالم علوی تا تشبه کند بنفوس سماوی و از آنجا استمداد کمال کند و یکی روی بسوی عالم سفلی تا از آنجا تدبیر بدن
میکند که آلت اوست و از بهر شناختن نفوس سماوی که حالی دائما اینست او را خصوص باعمال و آن قوت نظریست و از بهر
احتیاج او ببدن آلتی دیگر داده اند تا بدان آلت بکمال خیر رسد و آن قوت عملیست و مجموع هر دو قوت عقلست **فصل چهارم**
در اقامت برهان بر آنکه نفس ناطقهٔ انسانی جوهریست روحانی گوییم صورت معقولات که در نفس ناطقهٔ انسانی حاصل میشود
کلی است مثلا چون حیوان کلی و آن صورت معقول قسمت پذیر نیست اگر فرض انقسام او کنند محال باشد زیرا معقول
چون منقسم شود حلول او در جسم نباشد از بهر آنکه جسم قسمت پذیر است و ممکن نیست که قسمت ناپذیر در او در
قسمت پذیر حلول باشد از بهر آنکه هر چه در قسمت پذیر فرود آید واجب کند که همچون او قسمت و جزئیت در وی فرض
توان کرد و صورت معقولات را تقسیم و تبعیض نتوان کردن پس بدین برهان درست شد که نفس ناطقهٔ انسانی که
قابل صور معقولاتست جوهری روحانیست و قسمت پذیر نیست برهان دیگر آنکه صورت معقولات که در نفس حاصل میشود
از مقدار و این وضع مجرد باشد و مجرد او از دو قسم بیرون نیست یا باعتبار آن چیزیست که معقول از او مجرد کرده
می آید یا باعتبار آن محل و قسم نخستین باطلست بحکم آنکه آن چیز از مقدار و وضع و این خالی نباشد در ذات خویش
قسم دوم بماند که آن باعتبار محلست که معقول در وی فرود می آید و آن چیز را از لواحق خویش مجرد میکند تا ذات آن را
بحقیقت ادراک کند چنانکه اوست و از خاصیتهای عقل یکی آنست که چیز را چنانکه اوست ادراک کند و حقیقت
چیزها چنانکه باشد از لواحق مجرد کرده اند پس بدین برهان درست شد که قابل صورت معقولات جسم نیست
و در وضع و جسم نیست پس آن جوهریست که او را تعلق بجسم است که آن بدن اوست چون تعلق خادم و مخدوم و آلتی
مستعمل اوست و نفس مستعمل آن آلتست و چون بدن باطل گردد او بحال خویش بماند ابد الآبدین بحکم آنکه او جوهریست
قایم بذات خویش مجرد از جسم **فصل پنجم** در پدید کردن نفوس انسانی که از مبادی حاصل میشود بباید
دانست که نفوس انسانی که از مبادی فایض میشود بر چند قسم اند و اختلاف احوال ایشان در قوت و ضعف و شرف
و خست و حکمت و جهل و خیریت و شرارت و رحمت و قسوت و شقاوت و حریت و مملوکیت بر حسب اختلاف

مبادیست

مبادیست بحکم آنکه معلول مناسب علت تواند بودن و این حالت ایشان از الطبیعیاتست و ایشان در جوهریت
مختلف افتاده اند و از این سببست که ایشان در اجرام و اضواء و ثبات و حرکات مختلف اند که جوهر ایشان در ذات
اختلاف دارد و اگر ایشان در جوهریت یکسان بودندی پس در این حالات نیز یکسان بودندی اکنون گوییم که چون اختلاف
معلوم شد بباید دانست که نفوس قوی شریف خیر حکیم رحیم معلول نفوس عالیترین و بزرگترین و روشن ترین
کواکب اند از اجرام سماوی و نفس خسیس ضعیف جاهل شریر قاسی مملوک معلول نفوس فروترین و تاریک ترین و کوچک
ترین از سماویات چنانکه آن نفس مثلا که فایض شود از نفس آفتاب یکی مناسبت دارد با آن نفس که فایض شود از
نفس ماه از بهر آنکه معلول مناسب علت باشد و همچنین اعتبار می باید کردن آن نفوس که فایض میشوند از
نفوس کواکب بزرگ که در فلک البروج اند در عظم و اگرچه مبادی در کمالات یکسانند در این احوال مختلف اند
و این احوال بعضی با بعضی مرکب میشود چنان باشد که قوی باشد و هم شریر و هم قاسی چون نفس ساحر و ضعیف
و خیر و رحیم هم موافق چون بعضی زنان قوی و خسیس و قاسی هم موافقند و حکیم و شریر و خسیس نیز می باشد
اما شریف و خسیس ممکن نباشد و نه ضعیف و شریف و نه قوی و جاهل کرم و صدق از لوازم نفوس می باشد
و قوت و شرف و حکمت و مقابلات آن مر نفس را از الطبیعیاتست و ممتنع الزوالست و خیریت و رحمت و حریت و
مقابلات آن مر نفس انسانی را اکتسابی می باشد به تعالیم و عادات حاصل میشود چنانکه نفس خیر باشد که شریر
کرده و در رحیم قاسی و قاسی رحیم و حر مملوک و مملوک حر بدانکه هر نفسی که این فضایل شش گانه که برشمردیم در وی
جمع باشد آن نفس نبوی باشد و این احوال که در این اقسام یاد کرده آمد در نفوس متفاوت باشد تا بحدی که
در فضایل بغایت کمال باشد چنانکه انبیای بزرگ و در رذایل مقابل آن چنانکه نفوس سخت ناقص ضعیف
تا بحدی که نزدیک باشد بنفس بهیمی و حیوانی و این فصل که ما یاد کردیم در احوال نفس انسانی در هیچ کتابی
از کتب محققان حکما بدین شرح و بیان نیست و از این گونه دیگر نکرده اند و این کتاب بنا است و خلاصه از احوال
نفس که گفته آمد و حقیقت از احوال عالم طبیعی که ایشان پوشیده داشته اند و باری تعالی داناتر است همه
چیزها **فصل ششم** در کیفیت استفادت نفس انسانی از عقل فعال در اکتساب صورت معقولات چون نفس
انسانی در ابتدای آفرینش و اتصال آن ببدن ساده می باشد و به تصور حقایق معقولات منتقش میگردد به نقش
ملکوت گوییم که آن صورت معقولات که در وی حاصل می آید معلول بود و معلول مناسب علت بود و معلول
جوهریست پس علت هم جوهریست و هر جوهری یا جسم است یا نفس یا عقل و ممکن نیست که جسم سبب
وجود چیزی باشد که آن چیز نه جسم بود و نفس خود صورت معقولات ندارد پس بماند که این جوهر عقلی
تواند بود و بدان سبب که نفس انسانی را از قوت بفعل می آورد فعال تواند بودن و آن عقل که در قرابت
که واهب صورت وجودات این عالم و تدبیر کننده عالم کون و فساد است بفرمان باری تعالی و فیض از حق
میگیرد و می پذیرد بواسطه دیگر عقول که فرشتگان مقرب ترین اند پس بکمال رساننده نفس انسانی بذات سبب

نایب دادن صورتهای معقول که مراو را تا بکمال رسد اوست و بدین سبب عقل فعّال گویند و امّا آن روح که
آن نفس است و فیلسوفان که مستعد را بکمال رسانند ایشان متکفّل بعرض باشند نفس انسانی را
گوییم که تا اثر عقل فعّال که بر نفس انسانی افتد تا او را مدرک همی گرداند و بواسطه او صورت معقولات را ادراک
میکند تا بواسطه او محسوسات جسمانی را ابصار میکند و همچنانکه چشم مدرک بقوّتست و بواسطه نور از قوّت
بفعل می آید نفس ناطقه انسانی عاقل بقوّتست و بواسطه تابش نور عقل فعّال بفعل می آید و عقل فعّال و دیگر عقول
با فادهٔ این نور بخیل نیستند و افاضهٔ این نور بر موجودات عالم روحانی و جسمانی بکشترائیت اندرانا قصوری که هست
از قابلان و مستعدان است و قصور ایشان نیز بسبب ترکیبات این عالم کون و فساد است و بجهت لوازم دیگر
پس چون در ایشان که فیض از باری تعالی می پذیرند و این نور بعنایت دارند این بجود و این افاضه هست مبداء اوّل
بجود و افاضه اولیست که این نور مر او را ذاتیست و آن نور حقیقی که هیچ بصر مرئی نیست چون بسلسله نظام جمله
عالم جسمانی برسد یکی از جسمانیات چون آفتاب که چندین نور دید همه بیند که چند چیز درین عالم کون و فساد بدید می آید
تا هر یک از موجودات این عالم نیل حظ خویش از وجود آن نور چه نصیب یکی بدان و اگر صاحب بصیرتی درین یک
مسئله تامل شافی بجای آرد بسیار حقایق مستور او را مکشوف شود و آیهٔ الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوة
فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجة کانها کوکب دری یوقد من شجرة مبارکة زیتونة لا شرقیة و لا غربیة
یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء حقیقتی بهمانیست بعین این مسئله
و اینجا این فصل بجمال الانبیا شرح و بیان دارد **فصل هفتم** در شناختن معاد انسانی بدانکه حقیقت لذت
و الم آنست که لذت دریافتن چیزی ملایمست و الم دریافتن چیزی منافی و هر قوتی را از مدرکات لذتی و المیست
بحسب آن قوت چنانکه لذت قوت غضبی غلبه است و لذت قوت شهوانی ذوق و لذت قوت وهم رجا و لذت عقل
علم و غرض از استنباط صناعت منطق و شناختن علوم طبیعی و ریاضی آنست که معرفت معاد نفس انسانی حاصل
کنند و بدانند که آمدن از کجاست و بازگشت بکجا و از حالت بد که عبارت از آن شقاوت و دوزخ و دوزخیست
بحالت نیک چون رسانند که عبارت از آن سعادت و بهشت جاودانیست اکنون حقیقت لذت و الم
بدانستی بدانکه این قوتها که جسمانیست بعد از فساد بدن باطل شوند و قوت عقل که نفس ناطقه است باقی بماند
همچون ماندن در معاد پس گوییم چون مدرک در غایت انتبا باشد و ادراک و مدرک نیز ملایم از جهت
رسیدن مدرک بکمال آن لذت قویتر باشد و اگر بضد آن باشد الم سخت تر و ادراک عقل در غایت
انتباهست و مدرک معقول در غایت ملایمت از جهت کمال و عدم ادراکش در غایت منافات بحکم آنکه ذات
نفس و مدرک او حجابی پیدا آید که از همه حجابها قوی تر بود اکنون گوییم که چون مدرک و مدرک معلوم شد
و نسبت میان ایشان حاصل آمد و محقق گشت که ادراک نفس یا لذتی خواهد بود یا المی گوییم نفس یا متعلق است
ببدن یا مجرد اگر متعلق باشد از ادراک قاصر بود از جهت آنکه مشغول باشد همچنین بکمالات ذات خود

و آن

و آن بدن است و همگی خویش صرف او کند همچنانکه معشوق همت عاشق صرف کند در احوال خویش پس هر گاه که
نفس بچیزی مشغول شود از چیزی دیگر باز ماند و پیوسته کاری او را از کاری باز میدارد و از بهر آن همت نفس
بعد از آنکه شرف معشوق اعلی صرف شود و همگی خویش با بدن داده باشد که این بدن او را چون مالوف و آن
عالم در حق او چون معشوق که مدرک بفعل نباشد بلکه بقوت و بیشتر نفوس را در این عالم الجنین است که از لذت
روحانی و معالی انجهانی محجوب باشد الا آنها که مؤید شوند از باری تعالی بتأیید الهی و فیض علوی چون انبیا
علیهم السلم و محققان حکما و اگر غرضی از آن عالم برین نفوس ضعیفه تا فی که درین عالم اند مرکز باحوال بدن و اشتغال
این جهانی مشغول نشدندی و این خوشیها و لذتهای ناقص جسمانی را سخت حقیر و ذلیل داشتندی مگر آنچه
ضروری بکار بایستی اما انبیا و مصلحت عالم در زیر این مکلفت و وجود نظام بدین سبب حاصلست و از نیجاست
که باری تعالی میگوید و اذا رأیت ثم رأیت نعیما و ملکا کبیرا و جای دیگر میگوید فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین
و پیغمبر میگوید ما لا عین رأت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر **فصل هشتم** در شناختن احوال نفوس در
معاد بعد از مفارقت بدن **بدانکه** پیشتر غرض درین باب شناختن این فصل است تا چون از این حال متصور شود
بتکمیل نفس مشغول شود که آن سبب سعادت اخروی خواهد بودن در معاد و شناختن این فصل از همه مهمتر است
اکنون گوییم نفوس مثال ما دامیست که مجرد باشد از صورت و او را دو پیوندست یکی با این بدن و یکی با آن
عالم که مناسب اوست و همچنین او را کمالی و نقصانی هست که آن یا علمیست یا عملی اما علمی آنست که منتقش شود
بصورتهای جمله موجودات عالم روحانی و عالم جسمانی چنانکه در وجود است که ابتدای او شناختن باری تعالی است
و بعد از آن جواهر روحانی نخستین که ایشان فرشتگان مقرب اند یعنی عقول و آنگاه شناختن جواهر روحانی
دومین که ایشان نیز فرشتگانند یعنی نفوس بعد از آن جواهر جسمانی سومین تا آنگاه که جمله موجودات جسمانی
یقینی متصور شود و نفس بعلم یقینی و عمل صالح با فرشتگان یکی گردد و مشابهت یابد بصورت عالم کلی چنانکه
خواجه **سنایی** گوید تو فرشته شوی ار جهد کنی از پی آنک * برگ توت است که گشته است بتدریج اطلس
اما عملی آنست که نفس مجرد شود از علایق بدنی تا هیچ اثری از آثار بدنی در وی نماند که چون مفارقت او
از عالم سفلی جاذبه باشد و نیز متصل بود ببدن و او را لذات و آلام بدنی از علایق بجا مانده و متاع
طیبات دنیا او را مغرور کند اکنون بباید دانست که حالات نفس بعد از مفارقت بدن از این اقسام که یاد کرده
خالی نباشد بیرون از این او را قسمی دیگر هست گوییم که هر نفسی که بمعاد رسد یا ساده باشد یا غیر ساده
و ساده یا پاک باشد یا ناپاک و غیر ساده یا تمام بود یا ناتمام و هر یک از ایشان یا پاک بود یا ناپاک
اما نفس ساده پاک چون نفوس اطفال است و نفوس ابلهان از عوام که ارواح ایشان از ابدان چون
مفارقت افتد ساده بمانند و ایشان را نه ادراک لذت باشد و نه ادراک الم از بهر آنکه ایشان را طاقت لذت
و الم نباشد بحکم آنکه نه با آن عالم علاقه دارند و نه با این عالم و از نیجاست که سید صلی الله علیه و آله میگوید

اکثر اهل الجنة البله والصبیان و در حق اطفال میگوید نفوس الاطفال بین الجنة والنار و این نیز در سخنان حکمای
محقق آمده که البلاهة ادنی الی الخلاص من فطانة بتراء اما نفس ساده نا پاک از جهت آنکه از عالم روحانی غافل و او را
شوق نباشد بمعشوق اعلی و او را از آن عالم جاذبه نبود و از جهت علاقه بدن از این عالم جاذبه باشد بعشق
بدن چون مفارقت کند مشتاق او بماند و حجابها میان او و میان معشوق او پیدا شود اندر المی عظیم بماند
و از نجاست که در نص کلام مجید آمده و لو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و
سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون و لیکن این الم بتدریج برخیزد و بمرور کالبد در از منفسخ شود تا
آنگاه که نفس بماند بر حالتی که نه لذتش باشد و نه المی و اما نفسی که ساده نباشد و پاک بود چون مفارقت
بدن کند بعالم عقل پیوندد و بجواهر روحانی که با ایشان مشابهتی دارد در کمالی که اینجا حاصل کرده باشد علی
صالح ببین که این چه لذت باشد و چه پادشاهی که وراء آن هیچ لذتی و ملکی و پادشاهی نیست اسم کالابد الابدین
و دهر الداهرین در مطالعه حضرت چنان ذاتی و چنان پادشاهی بدان عظمت و بهاء و کمال و جمال بماند که لمحة
البصر و یک زمان از لذت منفصل نشود و اگر خواهم تا آن لذت روحانی را بدین الفاظ جسمانی تفهیم کنم دشوار تر باشد
الا با عارفی یا صاحب ذوقی و بصیرتی که او را این ذوق حاصل شده باشد اینها است در این عالم فواید یافتن و
تحقیق ملک ابدی و نعیم سرمدی و لذت جاودانی آنست و باری تبارک و تعالی چند جای در قرآن مجید یاد
کرده است انجه وقت را لا ماضی بود مسامحه کرد و نیز لایق بدین مختصر آنست که بدان استشهاد کرده آیه قال الله
تعالی فاما الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربک عطاء غیر مجذوذ
و جای دیگر میفرماید کلا ان کتاب الابرار لفی علیین و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون و جای دیگر
میفرماید ان المتقین فی جنات و نهر فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر و امثال این در قرآن بسیار است و در زیر
هر لفظی معانی و حکم فراوان است و جز راسخان در علم و محققان در حکمت نشناسند پس چون این سخن نفس مدبر
بیچاره که او را در این عالم خاکی و خاشاکی بدان بقهر آورده اند ممکن میباشد در حق او که بدین ملک و نعیم جاودانی
رسیدن و او کمترین بنده ایست مر باری تبارک و تعالی را با ضافت با دیگر فرشتگان که بندگان وی اند ببین
که ملک و عظمت و جلال او که مبداء همه است و همه موجودات صادر از فعل و بحکم وی باشد بلکه آدمیان از ادراک
آن عاجز اند و اینکه العجز عن درک الادراک ادراک از نجاست و سخن نبوی علیه الصلوة والسلام دلیل است بر این معنی
لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک و اما نفس کامل نا پاک چون مفارقت کند او را المی عظیم بدید
آید یکی از جهت مبداء اول یکی از جهت بدن که مرهم و معشوق او باشد و با ایشان نرسد پس در عذاب
الیم بماند پس آن آثار و هیات که از جهت این عالم حاصل باشد بتدریج از وی محو شود تا آنگاه که از این عالم خلاص
یابد و لذت روحانی رسد و قرآن مجید باین ناطق است و ان منکم الا واردها کان علی ربک حتما
مقضیا ثم ننجی الذین اتقوا و نذر الظالمین فیها جثیا و جای دیگر میگوید ان الله لا یغفر ان یشرک به

و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء و شرک آن باشد که و معاینت او بیقین نماند چنانکه ما یاد کردیم و انبیاء
بشک و شبهه باشد و نیز این سخن دلیل است بر اینکه مؤمن فاسق در عذاب مخلد نماند و اما نفس نا تمام
پاک و آن نفس ناقص باشد که شوقی حاصل کرده باشد در اکتساب کمال و چنان نرسیده باشد چون مفارقت
کند آن شوق در وی بماند و بمعشوق اعلی نرسد و اتصال بدو نیابد المی عظیم هایل او را پدید که ابد الاباد در وی
بماند و او را الم التذاذ طبیعی بکر بماند و نعوذ بالله من تلک الحالة اما آن الم که از این عالم باشد نماند بحکم آنکه
پاک بوده باشد و اما نفس کامل نا پاک چون مفارقت کند چنان بود که یاد کردیم در حال نفس الکامل الجاهل الا
آنکه الم این سخت تر و صعب تر باشد الم آنکه اعظم المی دیگر بود از جهت بدن چنانکه یاد کردیم اما آن الم که از جهت
بدن بود بتدریج از وی منفسخ شود و دور ادنی و کوتاهی زمان بحسب شدت و ضعف علاقه بود پس چون المی
که از جهت بدن عارض شده باشد زایل گردد المی که از جهت نقصان بود بماند و هرگز برنخیزد و در نجاست که باری تعالی
میفرماید و اما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق خالدین فیها ما دامت السموات والارض الا ما شاء
ربک پس بر همه عاقلان واجبست که روی بشرایع الهی آرند و دست در آن محکم زنند و از رعونات بترسند که فردا
روز قیامت فریاد سود نباشد عام مرد و ترک این عالم طبیعت بگویند و همت از آن عالی تر دارند که در تحصیل
خاک و سنگ و سفال عمر بسر برند الا انچه ضروری باشد و این روزی چند که اینجا موجودات غنیمت
شمرند و این جوهر علوی را که بدین شریفی بتو داده اند و بعلم و عمل بمرتبه فرشتگان مقرب میتوان رسانید
و سعادت ابدی در حضرت سرمدی حاصل میتوان کردن چرا تربیت او [illegible] آن کنی و او را بمرتبه خوک
و سگ رسانی و از برای خوردنی و پوششی روزی چند بعاریت بخشیدی این بیچاره را در شقاوت
و هلاک ابدی افکنی چرا فردای روز قیامت مرا و را ندامتی نباشد و این عالم روحانی معنوی [illegible]
نیاید فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید **فصل** در شناختن نبوت و معجزات و کرامات و دانستن
نفس قدسی نبوی که چگونه بود و وصول وحی و کیفیت حال خواب و شناختن حال مغیبات و معرفت کرامات
و آن شش فصل است **فصل اول** در شناختن نفس قدسی نبوی که پیغمبرانرا بود و در مراتب وجود و در سلسله
نظام چگونه ممکن بود که باشد باید دانست که ابتدای وجود از مبداء اول است تعالی شانه پس جوهر روحانی
مختلف پس جواهر روحانی دوم پس اجرام سماوی که بدرجه هرچه عالیترست بفیض نزدیکترست و
بمرتبه شرف برتر تا آنگاه که بفلک قمر رسد و بعد از آن وجود هیولا است که قبول صور تا کند و او دو کار است
یکی آنکه قبول صورتهای سماویات کند و یکی آنکه قبول صورتهای کائن و فاسد کند و اول صورتی که پدید آید
در عالم کون و فساد صورت عناصر باشد پس بتدریج اندک اندک زیاده شود در قبول صورت اول وجودی
که در عالم عناصر پدید آید ضعیف تر و خسیس تر از آن بود که بعد از وی در وجود آید چنانکه نخست ماده پس
عناصر پس مرکبات جمادات و معدنیات پس نامیات یعنی نبات و حیوان و انسان و فاضلترین و کاملترین ایشان

در وجود نوع انسان است انگاه دیگر حیوانات و فاضلترین و کاملترین انسان است که نفس او عاقل بفعل گردد و بعضی
صورتهای معقولات در وی و برهان و بی تعلم حاصل شود و انگاه او را عقل مستفاد خوانند و هیات صالح و اخلاق
جمیل در وی پیدا آید بتکرار افاعیل و تعود بعادات پسندیده تا انگاه که یکی شود با عقول مفارق و
و فاضلترین و کاملترین اینها آنست که بمرتبه نبوت رسد و خاصیتها در نفس او پدید آید که آن
نفوس دیگر را که گفتیم و شرح کردیم نباشد چنانکه سخن خدای بگوش بشنود و فرشتگان را بچشم ببیند
و وجود چنین شخصی در عالم روا است و در بقای نوع انسانی واجبست **فصل دویم** در پدید کردن
آنکه نفوس قدسی صورتهای معقولات کلیات چگونه بفطرت دریابند که علم یابند که عبارت از آن وحی است
چون این مقدمه بشناختی در ترتیب وجود که ممکنست در این عالم وجود شخصی چنین و مثل آن ماده که قبول این
صورت تواند کرد پس هم ممکن باشد که قوت نفس او تا بحدی رسد که بسبب شدت اتصال بعالم عقلی و جواهر
فرشتگان چنان شود که بزمانی سخت اندک چون او را در تحصیل معقولات اندیشه افتد در مسئل او و احد و
وسطی پیش آید که بیان سبب بود و نتیجه حاصل معقولات کلیات در حکم و کتابی متخیل شود و قوت حدسی او بحدی بود
که بی تفکر او را باید کردن تا استخراج او را حاصل شود و چنان پندارد که مسائل کلی در دل او وحی افکند و چو
این چنین شخصی پیدا شود او خلیفه خدا شود بر زمین و این نفوس قدسی را دو چیز حاصل است که قسم
نظری و قسم عملی و آثار طبیعی گویند و در پیش بجهای اصول آن یاد کردیم تفاوت می افتد و هست که بعضی
قوی تر می باشد و در بعضی کمتر و هست که بعضی با بعضی مرکب میشود اگرچه هم نفوس قدسی نبوی در کمال
یکی باشند **فصل سیم** در دانستن غیبیات که چگونه دانند و حقیقت حال خواب و حقیقت کهانت باید دانست
که چون ذات عقول مفارق صورت معقولات کلیات حاصل است چنانکه چند جای یاد کردیم و در ذات نفوس سماوی
صورت جزئیات و حوادث که در زمان مستقبل در عالم کون و فساد پدید می آید حاصل است بسبب پیوند
ایشان با ماده چون این مقدمه را دانستی بدانکه نفس ناطقه انسانی معلول نفس ناطقه سماویست چنانکه یاد کرده ایم
و هر آینه معلول را مناسبتی بعلت تواند بودن و چون در ایشان صورت جزئیات کاینات فاسدات فیما مضی و ما یستقبل
من الزمان حاصل است پس بسبب اتصال النفوس یعنی بآن نفوس و تناسب انسان در جوهریت و علیت و
معلولیت و دیگر اسباب آن صورتها گاه گاه در ایشان نیز پدید آید چون بجا آید موانع برخیزد چنانکه
مثلا دو آینه در برابر هم بدارند که منقش باشد بصورتها و یکی ساده صیقلی آن صورتها از آینه منقش در ساده
صیقلی پدید آید و خواب دیدن آدمی و دریافتن حالی که در مستقبل زمان خواهد بود در ابتدا از این است و این
معنی را شرحی بیشتر دهیم تا تصور بهتر توان کرد گوییم که در حواس ظاهر و باطن شواغل اند مر نفس
انسانی را از کار خویش بحکم آنکه کار او بجولان کردنست در عالم روحانی بتصور معقولات و در ابتدای کار از آنجا آمد
و آنجا غریب و بیگانه است پس چون حواس معطل شوند و او را مشغول نکنند با کار خویش پردازد و بصور قضای کاینات

وحوادث که در این عالم پدید خواهد آمدن از جزئیات قدری از آن نفوس می پذیرد اما قوت متخیله در عالم حواس
هم در کار باشد عادت و جبلت او محاکات و تفصیل و ترکیب صورتها از یکدیگر و بر یکدیگر پس چون نفس سخن اندکی
بود با التفات نکند خواب را حاجت بتعبیر نباشد هم چنانکه خواهد بود همچنان بیند و اگر نفس ضعیف بیند
بگذاشتن آن در ماند و آنچه کرده بود متخیله او بچیزی دیگر مانند کند چنانکه کار و عادت او است که او
شیطان بزرگ است پس آنگاه آن خواب را حاجت افتد بتعبیر پس نفوس انبیا بسبب قوت نظری که در ایشانست و شدت
اتصال با آن عالم آنچه دیگران در خواب بینند ایشان در بیداری توانند دید و دانستن غیبیات هم از اینجاست
و اما دانستن حقیقت کهانت اگرچه نفوس ایشان را در قبول جزئیات هم از عالم نفس راست اما از عالم نفس برتر شوند و از
عالم عقل قبول معقولات کلیات نتوانند و در نفس ایشان استعداد آن نباشد و نیز آن خواص که در ذات نفوس نبوی
حاصل بود چون قوت و شرف و خیریت و حکمت و آنچه در پیش یاد کردیم در نفس کاهن هرگز نبود و نفس کاهن هرگز
بکمال و شکفتی آنجا آن نتواند بود و نفس او در خود مزاج او افتاده بود سخت ناقص و هرگز هیچ کاهن تمام بدن
نبود و آن کهانت دانستن او را بسبب نقصانیست نه بسبب کمال و کمال نفس از کمال بدن باشد **فصل چهارم**
در کیفیت معجزات و کرامات چون قوتهای نفس نبوی دو قسم نظری و قسم عملی بدانستی و بشناختی که قبول نفس
انسانی مر صورت معقولات را از عقل فعال و صورت جزئیات را از نفس فلکی هرچند نوع است اکنون سخن در آثار
طبیعی گوییم که اصل معجزات و کرامات است گوییم چون در نفس انسانی صورتی پدید آمده باشد که از آن صورت اثر
طبیعی در بدن پیدا شود از حرارت یا از حرکت بعضی اعضا مثلا آن صورت که غضب انگیخته در حرارت و تغییر
لون پدید آید و صورت مشتهی را اندیشه باشد که عضو خاص را انتشاری بود و این همه آثار طبیعی است که از
جوهر نفس است و اگرچه مفارقت در بدن پدید می آید پس ممکن بود که چون نفس آدمی در شرف بغایت کمال رسد
و بدین حد شود در قوت و نبوت که گفتیم از وی در عالم عنصری آثار پدید آید و باد و امطار و بارانها و آثار عجیب در عنصر
پیدا کرده و اگر هلاک قومی خواهد بود اعتقاد اسباب آن پدید آید و نیز در حیوانات و نباتات و جمادات بتاثیر نفس او
افعالی پدید آید که مثل آن از معهود بشریت بیرون بود و معنی این را شرح دهیم بدانکه موجوداتی که در عالم فنا
پدید می آیند از دو چیز حاصل میشوند یکی از هیولی و دیگری از صورت و هیولی از پی علت و صورت از آن
از واهب الصور و هر آنچه در این عالم بود و انگاه بوجود آید صورت از واهب الصور یافته باشد بسبب
استعداد و بیانجی معلوم چنانکه مثلا بخار صورت باران و برف و تگرگ پذیرد و ماده نبات و حیوانات
صورت نبات و حیوان پذیرد و بسیاری از حیوانات هستند که چون ماده ایشان قبول صورت یافت
و مستعد شد بی زمان در وجود می آید مخلوق الساعة اینست اکنون گوییم چون نفوس قدسی نبوی بدرجه کمال
و قوت و شرف تا بدین حد رسد که ما یاد کردیم انگاه مناسب شود در جوهریت و مجاورت با آن نفوس و شدت
اتصال بعالم ملکوت ببعضی از آنها با ایشان مانند کرده تا آن قوت فاعلی که در ایشانست در این نفوس نیز پدید

آید و قوت انفعالی خود در ریاضات فاضل باشد بتاثیر ایشان صورت از هیولی جدا شود و صورتی دیگر حاصل آید و این
آثار طبیعی که گفتیم درین عالم ظاهر گردد و بوجود ایشان بسیار خیر و مصالح و نظام امور پدید آید و ظلم و فساد
و شر و مناهی کم گردد و این اصلی است و قانونی مر دانستن معجزات انبیا و کرامات اولیا را و من در مدت عمر خویش بسا
این کرامات که منسوب باشد بنفوس اولیا و حکما بسیار دیده ام و حکایات بسیار شنیده ام و از این باب چند
دیگر مکشوف شود اگر درین معنی صاحب بصیرتی تامل کند و تاثیر دعا هم ازین جاست و همگی این احوال مستند
بخواست باری تعالی و فیض او و نخستین اثر فیض با سماء فنا رسد انگاه بزمین الناز و چنین اما بی زمان بود و این
آیة دلیل است بر اینکه انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون و ازین سبب است که وقت دعا دست بر
آسمان فرا دارند و وجود جمله موجودات سماوی و ارضی از بارگاه عزت شان است و این فرشتگان وسایط اند و چون
بندگان فرمان بر دارند و نظر وسایط الهی میکنند حضرت مقدس را و منتظر بند تا از آنجا چه فرمان رسد که باز گردند
و با سماء فنا و زمین با ایشان رسانند بحکم فرمان و طبیعی و منجم چهار عنصر ازین اصول خبر ندارند و آن یکی از احوال
طبیعت باز نی بندد و این دیگر نجوم و هر یک از ایشان حوالت کاهی بر ساخته اند و از آن حضرت مقدس بی خبرند
با نظر ایشان تا بدانجا نرسد و قضا عالی از علم سابق باری تعالی است که در ذات او حاصل است و آن را ابتداء
زمانی و منتهای زمانی نیست و نباشد و زمان و مکان از آن حضرت سخت دورند و ایشان در عالم جسم و لوازم اوند
و در وجود در افق اقصی افتاده اند باضافة بآن عالم و نیز هر موجودی که هست بیرون از ذات احدند و هم اسیر و محبوس
قدرند **فصل پنجم** در اثبات [illegible] در عالم چون ایزد تعالی آدمی را بیافرید و از
میان دیگر حیوانات متمیز کردانید پس هر شخصی را حاجتمند شخصی دیگر کرد و در میان نوع انسان بمناکحات
مدنی و اگر چنانچه یک شخص منفرد خواستی تا جمله شغلها که او را ضروریست کفایت کند بذات خویش بتنهای
ممکن نشدی و الا بمعاونت و معاضدت دیگری از بنی جنس خویش در هم نیفتادی چنانکه این شخص مثلا از بهر
دیگری نان پزد و دیگری از بهر او آلت نان پختن راست کند و دیگری از بهر این دیگر آلات در هم اند تا باجماع
و معاونت و مشارکت ایشان کار جملگی بر نظام بود پس بسبب اجتماع حاجتمند شدند بترتیب شهرها و
عقد مدینها و قیام نمودن بشرایط و مصالح انچه در بلاد و مدن بکار باید پس چون نظام بدین سخن ما
می آمد چاره نبود از وجود انسان و بقای نوع او و مشارکت بنی جنس خویش و مشارکت تمام نیشد الا بمعاملات
می بایست که سنت و عدل میان خلق مستمر و مستقیم شود پس حاجت بود بشخصی که نبی و علی باشد هم از
جنس بنی آدم تا این سنت میان خلق بگستراند و ظلم و جور روا نداشتی محو کند پس بوجود این چنین شخص حاجت
بیش از آن بود که بوجود موی چشم و موی ابروی و تقعیر زیر قدم و سرخی لبها و اختلاف انگشتان و مانند آن
که زیادات در آفرینش و منافع اند و چون حکمت الهی و قضای سابق باشال آفرینش این زیادات همی رسید که
بآن حاجتی نیست بوجود این چنین شخصی که در عالم این مصالح عام میان خلق بگستراند اولی است که برسد و عنایت

ازلی که اقتضای این آفرینشهای ناضروری میکند زیادتر و کاملتر از آنست که مصلحت بدین بزرگی فرو
گذارد اکنون گوییم که وجود چنین شخص درین عالم ضروریست و او را فضلها و خاصیتهاست که دیگرانرا
آن نباشد و معجزاتیست صادر از و که دیگران از آن عاجز باشند و خبر میدهد است از احوال غیب از نزدیک
صانعی واحد عالم قادر خالق فاعل که علم ستر و علانیه اوراست و واجب چنان است که این صانع طاعت دارند
بندگی کنند و بدان جمله که این صاحب شرع نموده است و از نزدیک این صانع بواسطه فرشته که او را جبرئیل خوانند
و روح القدس گویند خبر باز داده است در عبادات و دیگر احوال پیش گیرند و آنان او را در شرعی تکذیب نکنند
بخدمت صانع آورند و چنان دانند که این پادشاه تبارک و تعالی از ضمیر دل این بنده خبر میدارد و بدان آگاه و
داناست و او را در دانستن حاضر بکرد دانند از بهر آنکه این تصور که در علم ماست در علم او نیست بحکم آنکه
آفریننده اسباب و مسببات اوست و چون بجمال اسباب واقف باشد بجمال مسببات اولیتر که واقف بود و مقصود
علم ما بسبب آنست که ما در وجود شکی نیستیم تا از وجود سبب بسبب در برسد علوم و علم او بخلاف اینست
و مسببات را وجود خود از وست پس ازین سبب ما عاجز و بی خبر بقیاس با علم او و بهترین دانایان پیغمبرانند
و بهترین پیغمبران مرسلند و بهترین ایشان اولوا العزم اند آنها که شریعت ایشان بسیط زمین
رسیده اند و بهترین اولوا العزم پیغمبر ماست صلوات الله و سلامه علیه و سید رسل و خاتم النبیین است
تا انجا بیش احتمال نکند درین مختصر سخن گفتن در نبوات و الحمد لله رب العالمین **فصل ششم** بدانکه [illegible]
خلاصه و لب اسرار حکمت از مسایل علوم طبیعی و الهی بر سبیل اختصار درین رساله یاد کرده شد
یونان تا این غایت هیچ کس از محققان حکما و استادان در علم حکمت روا نداشته اند که این اسرار بر ملا افکنند
و غرض درین کتاب تنبیه و تشویق نفوس است و پیغمبر ما صلی الله علیه و آله نهی کرده است از آنکه
اسرار الهی مکشوف کرده شود و در سخنان حکما آمده که افشاء سر الربوبیة کفر و حکیم بزرگ و فیلسوف
اعظم ارسطاطالیس گفته است که حکما واجب چنان کرده اند که حکمت الهی هرگز مکتوب و مسطور نکردیها
الا از نفس بنفس شده الا بشرط آنکه در منفعل استعدادی حاصل بودی و این اشاعت و اذاعت در میان
حکما حیثیت محظور است خصوصا با نامستعدان و نااهلان و شریران تمت الرسالة و الصلوة علی خاتم الرسالة

رسالة فی بیان حقایق الصنایع الکلیة و الجزئیة و بیان مراتبها فی الشرف و الخسة و الحث علی تحصیلها من مصنفات السید الاجل امیر ابو القاسم قدس سره

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله و بحول الله و قوة الله تعالی و صلواته علی النبی محمد و آله **و بعد** غرض ازین رساله بیان حد
صناعات و منفعت صناعات و اختلاف صنایع در منافع که موجب اختلاف مراتب صناعات است
و تحریض بر اقتناء صنایع هر کسی لایق استعداد و تحذیر از صنایع کم نفع کم شرف و بیان آنکه صنایع
متناهیند بالفعل و غیر متناهیند بالقوة و بیان آنکه غایت بعضی صناعات موضع موضوع

صناعت دیگر میشود تا انتهی شود بصناعتی که فایق و ورای او نیست **در بیان حد صناعات** باید که پیشتر
حد صناعت گفته شود که معرفت صناعت بوجه همه کس را حاصل است که بفارسی دری پیشه گویند
پیشتر از آنکه حد صناعات گفته شود معنی مفردات حد را بیان کنیم که معرفت مفرد مقدمست بر معرفت
مرکب گوییم که قوت لفظ مشترکست معانی بسیار را و مراد ما اینجا از قوت امریست مرتجی که بآن امر آن شی
فاعل شود یا منفعل و مراد بفاعل آنست که اثری از و ظاهر شود و بمنفعل آنکه آن اثر را قبول کند پس فاعل
و منفعل متحد در موضوع عند و مختلف در حد و مراد بلفظ امعان رسوخ و ثبوتست و مراد بلفظ موضوع
امریست میان فاعل که فاعل اثبات امور ذاتیه او کند خواه در عمل چون موضوع نجار که چوبست و
نجار اثبات امور ذاتیه او کند که در بودن و چیره بودن است یا در علم مثل موضوعات علوم که ظاهرتر
و مراد از فکر صحیح آنست که با شعور باشد و منافی غرض نباشد بلکه معاون باشد و مراد از غرض محدود
الذات آنست که ابطال آن غرض بالذات غرض نیست بفاعلی یکی نباشد چون معرفت هر یک از مفردات حد
صناعت حاصل شد حد صناعت کنیم و گوییم الصناعة قوة فاعلة بامعان فی موضوع مع فکر صحیح
نحو غرض من الاغراض محدود الذات پس درین حد قوت بمنزله جنس است که شامل قوت متعلم و عالم
و بلفظ فاعلة جدا شد از قوت متعلم و بلفظ امعان جدا شد از قوتهای غیر راسخ که از احوال نفوس
و بلفظ فی موضوع جدا شد از قوت ضحک و بکا که در انسانست و موضوع میان ندارند که غرض اثبات
احوال ذاتی ایشان باشد و بلفظ مع فکر جدا شد از قوتهای طبیعی چون قوت آتش بر احراق و بلفظ صحیح
جدا شد از قوتهای مغالطین که منافی غرض است و بلفظ نحو غرض من الاغراض محدود الذات جدا شد
از قوتهای جدلی که غرض محدود الذات ندارند چه طرفین متقابل اثبت بایشان علی السویه است
که اگر خصم را غرض اثباتست ایشان را غرض سلبیات و اگر خصم را غرض سلبست ایشان را قصد
ایجابست هذا حد مهیة الصناعة و شرحها و الحمد لله واهب العقل و الحق **باب** در منفعت
صنایع ایزد جل جلاله هر چیزی را بکمالات که او را در اول خلقت ممکن بود داد و اعطا کرد و آنچه او را بعد از خلق
ممکن بود و آن کمالاتیست که بحرکت و شوق چیزی را حاصل شود اسباب آن کمالات دوم را نیز خلق کرد
و بقرآن مجید بدو مرتبه اشاره کرده که والذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی و مبدا این کمالات دوم طبیعت
یا حس یا عقل یا قوی و هر یک در کتب مذکور است و بعضی از موجودات هست که مبدا اول دارد و بس و آن
نباتست و بعضی هست که مبدا اول و دوم جمیع دارد و آن حیوانات غیر ناطقند و بعضی که هر سه مبدا
که آن طبیعت و حس و عقلست جمیع دارد و مراد از طبیعت و حس اولا برای نظام حال ذی حس و ذی
طبیعت و این خصوص و جزئیت و مغایرت است با کل که مرتبه طبیعت است و ثانیا نظام نوع ذی حس و ذی
طبیعتست و ثالثا نظام کلی را و این را بسبب اتحاد عقلیست که همه با یکدیگر است و این کتاب نه جای در

کشیده

کشیدن این سخن از است و ملاک کار عقل بر خلاف اینست که کار اول عقل نظام کلی راست و هیچ حال
جزئیت و خصوص در غرض اول عقل منظور نیست که عقل همه اشیاست و هیچ چیزی درون چیزی مغایر نیست
و باید که بدانند که عقل همه اشیاست بفعل نه بقوت که آنچه همه اشیاست بقوت هیولاست نه عقل و غرض ثانی
عقل بالعرض نظام نوع ذی العقل راست و سیم غرض او نظام شخص ذی العقل راست و نهایت شرف حس و طبیعت
آنست که غرض سیم کار را ایشان ملحوظ اقل ایشان باشد و این مرتبه با شرکت انسان است با عقل که مرتبه اعلی
علیین است و نهایت خست و قوت عقلی آنست که غرض سیم او غرض اول شود و این مرتبه منزلت بحس
و مغایرت با همه که اسفل سافلین است و با این سه مرتبه بسیار جا بقرآن اشاره آمده السابقون و اصحاب
الیمین و اصحاب الشمال و بجمیع این سه قوت انسان از دیگر موجودات مخصوص است و بحقیقت صورت خاص او
عقل است و گفتیم که غرض اول از کار عقل نظام کلیست و دوم نظام نوع و سیم نظام شخص و نه نظام شخص
انسان و نه نوع انسان و نه کل بی اجتماع صورت نبندد چه اگر شخص نباشد نوع نباشد و اگر نوع نباشد
جزئی از کل نباشد که کل بر نظام خود نباشد و شخص انسانی بی معاونت ابنای نوع و جنس خود محال الوجود باشد
زیرا که هر یک از اشخاص انسان محتاجند بطعام و شراب و لباس و غذا و غیره که تحصیل هر یک ناچار است و تحصیل
هر یک را یا او را باید اولا و ثانیا و ثالثا و همچنین تا بفعل طبیعت رسد مثلا در نان خوردن محتاجیم
بنانپز و نانپز محتاج است بهیزم کش و آرد کن و هر یک محتاجند بهما و نان مثلا آرد کن محتاجست بزارع
و زارع محتاجست بآلت حرث مانند بیل و هراث و غیر آن که آهنگر سازد و غرض از این کتاب این نیست
که چه صناعات بچه محتاجست و صنایع چند است پس درست شد که حفظ هر شخص محتاج بمعاون بسیار است
که بی معاونت ایشان نظام حال آن شخص صورت نبندد و چون هیچ شخصی از انسان نباشد انسان نباشد
و چون نوع انسان نباشد نظام کلی مختل باشد و کار نه بینند که شخص علت نوع است و نوع علت نظام کل
که این دلیل که گفتیم برهان انیست که از حسی که بما اقربست بابعد استدلال کنیم و برهان لمی اینست
که گوییم چون باید که کل بر نظام خود باشد بعلت نظام کل که عقلست باید که نوع انسان موجود شود و چون
نوع موجود شود باید شخص انسان بر جهة ممکن موجود شود پس در حقیقت عقل سبب نوع است و نوع سبب
شخص که صناعاتست و صناعات مثل آنکه ارکانند که مشکل ندیم چه هر یک از ارکان ارکانات
موضوع خاص دارند که آن آنجاست نانپز را مثلا و مدار آرد و صورت او احداث میکند که صورت نان نیست و قوت
فاعله او ضد و که آن معرفتست بنانپزی که از فکر صحیح صادر شده که با شعور است و منافی نظام
کلی نیست بلکه موافق نظام کلیست و غرض محدود دارد که آن تغذیت بآدمی است پس درست کردیم نفع و ضرورت
مراعقل و حس والسلام علی من اتبع الهدی **باب در حث** بر تحصیل صنایع و ذم اهل بطالت بباید
دانست که انسان عالم صغیر است و عالم انسان کبیر و این نه جای بیان کردن این سخن است و چنانکه در

انسان همه اعضا احتیاج بیکدیگر دارند و هیچ عضو معطل نیست که اگر یک عضو کار خاص خود نکند فعل سایر
اعضا باطل باشد یا ناقص یا بعضی باطل و بعضی ناقص و هرگاه که چنین باشد خلل بحال شخص راه یابد پس در
معالجه کوشد و آنرا بقدر امکان علاج نماید و اگر علاج نپذیرد و آن عضو را قابل نباشد و در اعداد معالجه
هم چنین باشد هم چنین هر شخص در عالم که انسان کبیر است بمنزله عضوی خاص است و کاری راست پس اگر
کار نکند بمنزله عضو فاسد باشد و خلل بکل عالم راه یابد پس انسان کبیر که عالم است بعقل کل آن فساد در
پس اقتضای وی در اصلاح آن کوشد یا بقطع آن عضو که فاسد است و غایت فساد و فساد سرایت مثل عضو
خود دارد یا باصلاح آوردن بدارو و مثال مولم چنانکه بداغ کردن و رگ زدن و داروی تلخ دادن یا بعدم التفات بحال
آن و بیقدر داشتن چنانکه چشم کور و گوش کر یا مثل موی که در بدن است نه دقیقت راست و نه رعایت و مثال اول
ملحدانکه بابطال و تعطیل و اباحت گرایند و مدبر کل در استیصال ایشان بقوت ملوک و مجتهدان که دو عضو
شریفند از اعضای عالم بزرگ استیصال ایشان کند و مثال دوم بطالان و فاسقان که بکار خود مشغول نباشند
و بضرب و تادیب ملوک و مفتیان باصلاح آیند و معاودت ضرب و تادیب اگر باز عصیان کنند و آخر الامر بقطع
و قتل چون مجهود بنهایت رسد و بمرتبه اول رسند و مثال سیم عاجزان و کوران و مزمنان و ابلهان
که هیچ کار را نشایند و نه صلاحی از ایشان آید و نه فساد و بی حظ باشند از نعیم دنیا خوار و ذلیل باشند که
مدبر کل بقدر سعی در دنیا و آخرت مزد دهد و لیس للانسان الا ما سعی و مثال چهارم مثل قلندران و عالم گردان
و تن آسانان که هیچ کار نکنند و بمنزله موی بغل و زهار باشند بیقدر و مزیت و گاه باشد که در بعضی شرایع
و ازمان قطع و قتل ایشان واجب شود بمنزله ستردن موی و حکیمان و دانایان ثواب و عقاب را ازینجا و بدین
جهت واجب شمرند که سخط و نکال از حقتعالی در حقیقت نه انتقامست و نه مکافات که از اینها مستغنی
و مبراست بلکه عدلست و تقویم چنانکه افلاطون گوید خالق العالم ورتبه ترتیبا عقلیا فمن خالف
ما رتبه فقد عاند و من عاند فقد استحق التقویم والتقویم هو العقوبة و اگر درین باب استقصا رود از غرض
این کتاب بیرون رود پس بر کافه واجبست که هر کس بقدر استعداد در صناعتی کوشد که نظام کل و نفع
شخص در آنست و هر که بخلاف این کند مستحق سخط و عقوبت ایزد تعالی باشد چنانکه گفتیم و ابو الفرج
آورده است که حکمای قدیم در هیاکل و مساجد خود در آن زمان که صور و تماثیل در شرایع مستعمل
بود صورت عطارد که صاحب صناعات و اعمالست و صورت بخت و اتفاق که صاحب بطالت و تعطیل است
کشیده بودند و بخت بصورت زنی کور بود بر کوی غلطان نشسته و سکان کشتی در دست و عطارد
بصورت جوانی بود خوش روی و تیزبین بر سنگ چهار گوشه که مکعب گویند نشسته و بخت را بصورت
زنی کور مانند نادانی و سفاهتش را و او را کور نمودند اختلال فعلش را و او را بر کوی غلطان نمودند بی
ثباتی او را و سکان کشتی را که بدست او دادند مثل زدند بر شکل کسانی که کار خود با بخت گذارند

در معرض

در معرض هلاکت و معول که کشتی را زنی کور و کشتی بان باشد بر کوی غلطان نشسته چگونه سلامت یابد
و اگر بندرت سلامت یابد عار کشتی بان ادراین و عطارد که صاحب صناعاتست بصورت جوان خوش رو
کردند که دلیل بر خوشخویی و امید بر صنایع و تیزبینی او دلیل کردند بر آنکه احوال ایشان از روی بصیرتست
و عاقبت را امیدانند و سنگ مکعب که در زیر اوست دلیل ثبات کار و فضل است همین قدر بیان کافیست
در حث بر صنایع و مذهب بطالت **باب** در بیان اختلاف صنایع در شرف و خست که موجب
شرف و خست صاحبان است و بعضی از صنایع نافع ضرورند و بعضی نافع غیر ضرور و بعضی خیر بالذات
و بعضی خیر بالعرض و مراد بنافع آنست که مؤدی باشد بخیر و بضروری آنکه سلوک راه خیر بی آن میسر
نشود و مراد درینجا بخیر مطلق آنست که غایت او بی واسطه نوع انسان باشد و بخیر بالعرض آنکه غایت
صناعتی باشد و نافع آنکه خادم صناعتی دیگر و بوجهی دیگر بعضی از صنایع کثیر النفع اند و بعضی قلیل النفع
و بعضی متمم فعل طبیعت اند و بعضی مزین و این اقسام متداخل اند مثال **اول** آهنگری **دوم** کارزی
سیم پیغمبری و خلیفتی و فیلسوفی **چهارم** کاتبی و خیاطی و برزگری که آهنگر خادم ایشانست و
ایشان خادم صنایع دیگر بعموم یا بخصوص و مثال **پنجم** آهنگری که سایر صنایع بآن محتاجند از طریق خدمت
نه ریاست و ایزد تعالی موضوع آن بر خلق منت نهاده در کتاب خود و آن بمنزله هیولات سایر صنایع را
و مثال **ششم** صیادی و مار بازی و امثال آن و میباید دانست که غرض ازین کتاب تعداد صنایع نیست
و هر یک ازینها امثالی کافیست هر چند صناعت بسیار در هر مرتبه شرح بکنند و مثال **هفتم** طبیبی و
بیطاری و مزارعی و مثال **هشتم** صباغی و نقاشی و گفتیم که غرض از صنایع انتظام کلیست که خیر بالذات
و صناعتی که موضوع او کلیت پیغامبریست و صناعتی که خادم کلیت آهنگری چنانکه گفتیم و صناعت
اول رئیس مطلق است بر صنایع و خیر بالذات و دوم خادم کل و نافع بالذات و ایزد تعالی بدین دو مرتبه
بیا یکه غرض از ارسال انتظام کل بنی نوع است و بکثرت نفع آهن در کتاب خود اشاره کرده که و لقد ارسلنا
رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط وانزلنا الحدید فیه بأس شدید و منافع
للناس الایة و الله تعالی اعلم بتاویله والراسخون فی العلم و سایر صنایع متوسط اند میان نفع و ضر و کثرت و
قلت نفع و ضر و اشرف صنایع صنعت صاحب شریعت است چنانکه گفتیم و اخس صنایع صنعت
نافع غیر ضروری یعنی قلیل النفع و الخیرات و بسیار صنایع متوسطند در شرف و خست بحسب قرب
و بعد طرفین و میباید دانست که در عرف عام لفظ صناعت را بر غیر از آنکه ما حد کردیم اطلاق کنند
پس اولی آنست که حد صناعت کنیم حد عام و تقسیم مستوفی و خطا و صواب صاحبان و شرف و خست
ایشان بر وجهی تمامتر معلوم کنیم بقدر طاقت خود و احتمال این کتاب انشاء الله تعالی **باب** در حد صناعت
بمعنی اعم لفظ صناعت را اطلاق عامتر کنند بر هر قوت فاعله در موضوع خاص بواسطه غرض از اغراض

وموضوع در صناعت باین معنی یا کلی بود یا جزئی و غرض در هر یک یا اصلاح موضوع بود یا افساد یا نه صلاح
و نه فساد و صناعات باین معنی و باین قسمت شش قسم شود اوّل آنکه موضوع کلی بود و غرض فاعل اصلاح
موضوع بود مثل پیغمبری و امامی و مجتهدی و فیلسوفی دوم آنکه موضوع کلی بود و غرض فاعل افساد
موضوع و این پیشه ملحدان و اباحتیان و خلفاء جور و بدعهدان و سوفسطائیانست که غرض ایشان هدم
قواعد نبوت و خلافت و اجتهاد و فلسفه است که نظام کلی بر اینهاست و قسم سیم آنکه موضوع جزئی بود و غرض
فاعل صلاح باشد مثل طبیبی چهارم آنکه موضوع جزئی بود و غرض فساد مثل کسانی که زهرها و داروهای قتال کنند
پنجم آنکه موضوع کلی بود و غرض نه صلاح باشد و نه فساد مثل سنتهای کلی که ملکان نهند که غرض ایشان در آن
نه صلاح کلی باشد و نه فساد که غرض ایشان در آن نه صلاح خود باشد خواه موافق افتد با نظام کلی خواه مخالف
ششم آنکه موضوع جزئی باشد و غرض نه صلاح بود و نه فساد چون سنتها که صاحبان ریاست جزئی باشد
و غرض نه صلاح و نه فساد کل چون سنتهای که صاحبان ریاست جزئی نهند بواسطه صلاح خود و اشرف هر
نوع انسان صاحبان صناعت اوّلند و اخس صاحبان صنعت دوم که ضد ایشانند و تالی در شرف با قسم
اوّل قسم سیم و تالی در خست با قسم دوم قسم چهارم و چون قسمین آخرین را غرض صلاح حال خود است
و صلاح و فساد شرکا در آن منظور نیست و اکثر غرضهای حرفت و صناعت عوام از اینست اولی آنست که
آن دو قسم را در بابی علیحده ذکر کنیم **باب** در بیان قسم پنجم و ششم از صناعت بمعنی اعم آنانکه غرض
ایشان در صناعت صلاح حال خود است و اصلا صلاح و فساد شرکا در آن منظور نیست بر سه قسم اند
اوّل آنکه منفعتی رسانند و غرض ایشان در آن صلاح خود باشد اما صلاح شرکاء نیز در آن باشد هر چند
غرض صانع آن نباشد **دوم** آنکه فساد مطلق رسانند هر چند غرض صانع آن نباشد **سیم** آنکه گاه صلاح
رسانند و گاه فساد قسم اوّل از این سه بقسم اوّل و سیم ملحق شود و قسم دوم بقسم دوم و چهارم و قسم
سیم هرگاه شروط صلاح در آن باشد مثل قسم اوّل از این سه قسم است و اگر شروط فساد مثل قسم دوم
قسم اوّل از این گروه بمنزله بهایم اند از گاو و گوسفند و غیر اینها که غرض ایشان از خوردن و آشامیدن
صلاح خود است و حسب الشهوه خود کنند اما بالعرض بمردم نفع دهند از شیر و گوشت و زراعت
و بار و اگر نخورند و نیاشامند آن نفعها نرسیدی ایشان را بمنزله بهایم انسی باید داشت
دوم بمنزله سباع اند که هر چند قوی‌تر گردند ضرر رسانند و غرض ایشان بحسب الشهوه باشد و کار ایشان
ضرر حیوانات است ایشان را بمنزله سباع باید داشت به بند و قتل مثل دزدان و عیاران **سیم** بمنزله
بوزینگانند و طوطیان و بزان و سگان بازیگر که غرض ایشان در آن بازی و حرفت صلاح خود است
و بواسطه نفعی که از صلحا بدیشان رسد یا بیم صاحب آن کار رها کنند که گاه از آن نفع رسد و گاه ضرر
مثل بازیگران و حقه بازان و اصحاب اساطیر و اهل مضحکه و ملعبه که گاه از ایشان اهل مدن را نفع رسد

و آن وقتی

و آن وقتی بود که شرایط ضروری اهل مدن جمع آمده باشد و از کار و خود ایشان ملالت پیدا شده باشد
و وقت عطلت اهل مدن در آمده باشد و از کار سخره مثل عیدها و عده زمانی که کار در آن عادت نباشد در مدن
بنابر عادتها و شریعتهای اهل مدن یا اواخر روزها که بکار مشغول نباشند در آن وقت عمل آن صنایع نفع دهد
که نشاط اهل مدن از دیدن و شنیدن ملعبه و مضحکه و افسانه پیدا شود و دفع ملالت ایشان کرده و قوای فاعله
در ایشان قوی کرده و این بمنزله تیز کردن ادوات است و اگر این شرایط مفقود باشد ضرر رساند و این
سخن بر ظاهر عقلست و این خرافات مطلقا در اکثر شرایع منهی است و نظام کل اصحاب شرایع بهتر دانند
چنانکه بیان کنیم در فرق میان ایشان و فلاسفه انشاء الله و اصحاب این صناعات را بمنزله جانوران بازی
و تحفه گو باید داشت که دیدن و داشتن ایشان بقدر وقت گاه گاه **باب** قسمتی عام مستوفی
صناعات بطریق عام و این قسمت دوازده است و بوجهی دیگر موضوع در صناعات کلی یا جزوی و بحث
در هر یک و غرض یا علت و عمل با هم یا علت و بس یا عمل و بس و در هر یک صلاح موضوع تابع غرض است
یا فساد و این دوازده قسمت **قسم اوّل** موضوع کل و بحث متعلق بعلم و عمل و صلاح در هر دو تابع غرض
قسم دوم موضوع کل و بحث متعلق بعلم و عمل و فساد تابع غرض **قسم سیم** موضوع کل و بحث
متعلق بعلم تنها و صلاح تابع **قسم چهارم** موضوع کل و بحث متعلق بعلم تنها و فساد تابع **قسم
پنجم** موضوع کل و بحث متعلق بعمل تنها و صلاح تابع **قسم ششم** موضوع کل و بحث متعلق
بعمل تنها و فساد تابع **قسم هفتم** موضوع جزو و بحث متعلق بعلم و عمل و صلاح تابع **قسم
هشتم** موضوع جزو و بحث متعلق بعلم و عمل و فساد تابع **قسم نهم** موضوع جزو و بحث متعلق
بعلم تنها و صلاح تابع **قسم دهم** موضوع جزو و بحث متعلق بعلم تنها و فساد تابع **قسم یازدهم**
موضوع و بحث متعلق بعمل تنها و صلاح تابع **قسم دوازدهم** موضوع جزو و بحث متعلق بعمل تنها و
فساد تابع **باب اما قسم اوّل** که پیشه انبیاء و ائمه و فلاسفه است و شریفترین پیشهاست
که عموم نفع بحسب عموم موضوع و عموم علم و عموم عمل جمیع دارد و اصحاب این پیشه در کل عالم بمنزله
ملائکه اند که محض خیر اند و در عالم اجسام بمنزله ماه و آفتاب اند که انتظام عالم اجسام بدیشانست
و در عالم سفلی انسان حقیقی ایشانند که ریاست کل حیوانات ایشان راست و در تدبیر معاملات مدنی
بمنزله مصنف زر و سیم اند که بوجود ایشان عدل در معاملات صورت بندد و ملوک بالطبع ایشانند
که از پادشاهی بمردن معزول نگردند و نفس و عقل کل اند که نظام عالم بدیشانست و طبیب کل اند و
شریعت دوای کلی و ضروریست که از شریعت رسد بکرو و هم که کفر و الحاد را بانگیختن و خروج را که
صاحبان پیشه دوم اند از این دوازده که بر شمردیم جهت مداوات کلیست و همچنین رجم زانی و حدود
که بر فساق اجرا کنند مداوات کلی راست و اینها چنین اند که طبیب شخصی را بدادن فرماید و حجامت

کردن و داغ نهادن و دارو بر اوی تلخ خوردن که اذیت بوضع رگ و حجامت و داغ و غایت رسد و صلاح کل
بدن در آن باشد و اگر چنان نکند اذیت و بلا بهمه بدن رسد و کثرت و قلت قتل و عدد و دیه در
انحراف کل است از عدل که صحت کل است و چون قدر انحراف بسیار باشد اصحاب شرایع بکثرت قتل بسبب
و مجروح باشند و اگر نکنند مخطی باشند و خطا بر ایشان جایز نیست و انچنان باشد که طبیب جاهل که
از طبابت بنام بسند کند تشخیص بیمار با معاودات نفرماید و اگر نفرماید بقدر انحراف مزاج نفرماید که
اذیت بعضوی برسد و این خطا همه اعضا در اذیت افتند و هلاک شوند و همان عضو محدود باشد و اما طبیب عالم
این نکند و بقدر انحراف مزاج مداوا فرماید بلکه عضو خوره دار را قطع فرماید که صلاح کل شخص بیند نه جزو شخص
و صلاح جزو شریف را بیند نه جزو خسیس را الکیف که در ابقای آن عضو بدان عضو همان عضو محدود باشد به بقیه
سایر اعضا یا عضوی دیگر و از نیست که حضرت امیر المؤمنین علیه السلم آن ده هزار کس را بیست خون کشت
و آن ده هزار دیگر را فرمود کشتن و این و امثال این بر عبادات فضیلت یافت هر چند حسن بصری و امثال
او مثال و فرض را بیشتر نماز کردندی که حسن نماز کردی صلاح خود و تن انسان را کردی و صلاح عضو ضعیف
غایت عمل او بود و منفعه آن عمل کرد و حضرت امیر المؤمنین ع که آن ده هزار کس را کشتن فرمود و کشت صلاح
کل را کرد و اگر در اصلاح جزوی ثوابست در اصلاح کل چه مقدار ثوابست و اگر براه داشتن یا لشکر خوب آن
براه آوردن عالمی چگونه باشد فکیف که غرض از نماز حسن بصری و امثال او صلاح خویشتن بود و صلاح
دیگر منظور نداشتند و فساد تابع این غرض بود و این مذموم است چنانکه بیان کردیم و غرض امیر المؤمنین ع صلاح
کل بود و هیچ نفع و ضرر خود را منظور نداشت بلکه اذیت و آزار بدو رسیدی و همیشه خود را در معرض قتل
انداختی و صلاح کل را تا ابد آمد که [illegible] ابتغاء مرضات الله فشتان ما بین البریتین فی
العمل و آنچه اصحاب شرایع از عبادات فرمایند از روزه و نماز و غیر آن بمنزله احتما و ریاضت که
طبیبان مریض را فرمایند پس به بیاناتی که کردیم ثابت شد که اشرف خلق خدای در زمین ایشانند و چون
موضوع عمل ایشان کل است این دقت اتفاقا بعضی چیزها بر ایشان مباح کرد که بر سایر مردم مباح نیست که آن کار خرق
بود و اگر بدان مشغول شدندی کار کل فوت شدی چنانکه جنب در مسجد پیغمبر ص در آمدن که حرام بود بر همه
الا بر پیغمبر ص و بر امیر المؤمنین ع و این حدیث مشهور از آنکه گاه بود که بغسل مشغول شدن ایشان بغسل که
امر جزئیست چندین هزار کار کلی فوت شدی که کار عالمی بر ایشان بود از نیست که رسول الله ص فرمود نوم
العالم خیر من عبادة الجاهل که عالم که خواب کند تقویت قوت را کند تا از آن نشاطی در قوت علم و عمل پیدا آید
و آن ده هزار نفع بخلایق رسد و از عبادت جاهل هیچ نفع بغیر او نرسد و چون جاهلست بخود شاید هم ضررها
رسد و از غایت مطلوب خود باز ماند که در وقتی که خواب ضروری باشد اگر سنن و نوافل بجای آورد بیدار
شود و از عبادت مفروضه باز ماند پس انبیا را رسد که با آنچه فرمایند خود عمل نکنند که بر ایشان کار دیگر

واجب

واجب و اینست که مجتهدان اگر بسنن و نوافل مشغول شوند آن ثواب ندارند که بعلم و عملشان از عمل افضل
که بعلمشان عالمی بصلاح آید و بعمل صلاح خودشان باشد مگر عملی که متعلق بکل باشد چنانکه اعمال انبیا
و ائمه علیهم السلم و چون در این کتاب چند جا فلاسفه را در تالی مرتبه انبیا ذکر کردیم که موضوع و غرض شان
واحد است واجب بود که فرق میان ایشان کنیم تا دفع شبهه ها شود باب اندر فرق میان انبیا و فلاسفه
فلاسفه در علم و عمل گاه گاه خطا کنند و انبیا در علم و عمل خطا نکنند و فلاسفه را طریق بعلم و عمل بفکر باشد
و انبیا را بوحی و الهام و چیزها را از فکر دانند که آنچه نظری فلاسفه است ایشان را اولیست و از نیست
که ایشان خطا نکنند که خطا در اولیات نیفتد و در نظریات افتد و اولیات آن قضایا بیست که در آن
در اثبات محمول مر موضوع را احتیاج بتوسطی نباشد که بنور عقل دانند و هر چند نور عقل بیشتر این قدر
بیشتر و در انبیا قوت عقل بنهایت است از آن در هیچ علم محتاج بتوسطی نیستند و میان ایشان و فرشتگان
حجابی نیست و اینکه گاه ایشان را وحی آید و گاه نیاید از توجه و عدم توجه بفرشتگان است که گاه مستفید با این
باشند و گاه مستفید با لا و چون بیکی مشغول باشند از دیگری مشغول شوند و گاه متوجه شهوت و غضب
ضروری در معاش و معاد شوند و گاه متوجه قوت عقلی و قوت عقلی در ایشان چنان قوی باشد که دو حس
شریف یعنی سمع و بصر از و منفعل شوند و محسوس معقول ایشان شود که از عقل بحس خبر دهند و فلاسفه را
این قوت نباشد که از عقل بحس خبر دهند و غایت علم ایشان اینست که از حس بعقل رسند و از عقل
بحس بازگشت نتوانند کرد و در جزئیات که حواس ایشان را قوت نیست که بی متوسطی از عقل قبول کنند
و چون فلاسفه بنهایت رسند از نهایت مبدا نبوت باشد و این مرتبه پیامبران غیر مرسلست چنانکه
لقمان حکیم را بود و ارسطاطالیس را که حکایت کنند که ارسطاطالیس را عمرو عاص پیش رسول ص ببدی
نام برد رسول ص بر آشفت و گفت مه یا عمرو عاص ان ارسطاطالیس کان نبیا فجهله قومه و با این
همه ایشان را نبی حقیقی نشاید خواند آنکه فرقها را که گفتیم و خواهیم گفت و رسول ص نبوت بمجاز و لغت
بر ارسطاطالیس اطلاق کرد که در علم باین مرتبه رسید اما طریق مختلفست که آن بفکر است و این بی
آن از خطا مصون نیست و این بی خطاست و فرقهای دیگر هست که بیان کنیم ان شاء الله تعالی و بعضی برکت
در علم و عمل با انبیا کافی نیست در نبوت و لهذا امامان علیهم السلم که علم و عمل انبیا دارند نبی نخوانند
که این بتوسطست و آن بی توسط و از این است که حق تعالی لقمان را بحکمت یاد کرده نه بنبوت و فرق دیگر آنست که
نبوت و امامت مکتسب نشود و این بسعی و آن بعزیزیت و انبیا و ائمه علیهم السلم سخن بر علوم نظری
مطلق رانند و حال مبدا و معاد را بخصوص نگویند و اگر گویند بمجاز و تمثیل گویند بتفهیم جمهور را
و بحقیقت از آنچه دیگر خواهند مثل ید الله فوق ایدیهم و یأتی ربک فی ظلل من الغمام و آن ده آیه
دیگر که بقرآن متشابهست و بظاهر تشبیه است و غیر از این آیتهای دیگر هست در کلام خدای تعالی که همه

متشابه است که ما بیان داشتیم بر ظاهر حمل نتوان کرد و مخالفت عقل را اولی‌تر از آن است که خطاب ایشان با جمهورست
و سخن انبیا چنان باید که همه را نفع دهد چنانکه پیغمبر م فرموده که نحن معاشر الانبیاء امرنا ان نکلم الناس علی قدر عقولهم
و نگفت نحن معاشر الناس که همه مردم مخاطب جمهور مامور نیستند و فلاسفه در علوم نظری سخن بخصوص گویند و بحقیقت
اطلاق کنند که سخن ایشان با جمهور نیست بلکه با طایفه خاص است که این سخنان فهم کنند و بسا باشد که سخن بحکم گویند اگر
گویند در عمل گویند نه در علم و در علوم متعلق بعمل کار بر خلاف اینست که فلاسفه در حکمت عملی سخن بر خصوص
و مطلق گویند و تغییر از منه را که باعث تغییر احوالست و قدر انحراف کل از عدل که بصحت کلست که با زمان مختلف شود
نداشند حکم علی را در همه وقت یکی گویند و این از نقص فلاسفه است اما در جهت نبوت و انبیا علیهم السلام کلام در این علم
بخصوص راشد که بقوت وحی دانند قدر انحراف را که ایشان طبیب کلند چنانکه طبیب در همه وقت یک شخص را
یک تدبیر نفرماید که در وقت صحت چیزها فرماید از خوردن و آشامیدن و حرکت و سکون و نوم و یقظه و غیرها و در وقت
بیماری چیزها فرماید بر خلاف اینها اگر حرارت غالبست سردی دهی تدبیر فرماید و اگر برودت غالبست گرمی را و اگر
امتلا غالب استفراغ غالب خوردن و تقویت و همچنین تدبیرها مختلف در کمیت و کیفیت بنده اختلاف کمیت
و کیفیت انحراف مزاج از صحت فرماید ایشان نیز کل را همه وقت یک چیز نفرمایند که وقتی که کل بصلاح باشد چیزها
فرماید بحفظ آنرا و این آنست که فلاسفه دانند و گویند و حکمت عملی نام کنند و گاهی که کل منحرف شود بطریق که آنها
دیگر فرمایند بقدر کمیت و کیفیت انحراف و اینها را فلاسفه نتوانند دانست و انبیا دانند و عقلا و علما اختلاف
شرایع در ازمنه اینست و جاهلی که در شریعت لاحق بر شریعت سابق طعن کنند بر خطا باشند که شابهت طبیب کل گشت
و گویند مثلا که موسی م باطل نگفت که پیغمبر بود چون حق گفت و بشریعت او مامور بودیم چرا باطل گشت و
منتهی و این ندانستند که اگر موسی م این زمان در یافتی همان فرمودی که محمد م فرماید که صواب در این وقت این است
و در آن وقت آن و ازینست که رسول م فرماید لو کان موسی حیا لما وسعه الا اتباعی و دو این باشد که انبیا در علم
متعلق بعمل سخن بر خصوص و حقیقت گویند و در اول دو ایهم و خطای باطنیان و ظاهریان درین دولت
که باطنیان از امامان شنیده‌اند که الفاظ قرآن و احادیث رسول را معنی ورای ظاهر هست که خاصان فهم کنند
و بدین سخن انچه در علوم نظری باشد خواستند چنانکه گفتیم ایشان احکام عملی را هم باطن بجنبد و از شرع
سر باز زدند و بعثت رسل باطل کردند که غرض از بعثت رسل اینست چنانکه بیان کردیم و در مرات
از ایشان بتر هیچ فرقه نیست و ظاهریان گمان کردند که سخن انبیا در علم و عمل همه بر حقیقت لغت است
و مجاز در قرآن نیست تا خدا را بصفات خلق وصف کردند تعالی الله عنها و عما لها و تناقضها گفتند
که این کتاب نجای آنست و این طایفه بهتر از طایفه اول‌اند که الفاظ متشابه در کلام خدا بواسطه تفهیم
ایشان است مگر آنکه قوت عقلی داشته باشند و فسادی کنند و طایفه مقتصد نه میان ظاهر و باطن
که صراط مستقیم است رفتند و کلام انبیا را در عقلیات موافق عقل ساختند و بدانچه قصد انبیا در

حقیقت

حقیقت آن بود حمل کردند و در نقلیات و عملیات عقل را متابع قول ایشان داشتند حق سبحانه و تعالی بدین سه طایفه
اشاره کرده در فاتحة الکتاب بقوله اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالین
که صراط مستقیم میانه این دو طایفه است که چون یک سوی میل کنند بدوزخ افتند و مغضوب علیهم باطنیانند
و ضالین ظاهریانند که هر دو بدوزخ اند که از صراط مستقیم گشته‌اند **باب** اندر قسم دوم ازین دوازده
که بر شمردیم از این پیشه رؤسای ملحدان و اباحتیان و خلفای جور و سوفسطائیه است و این پیشه بدترین پیشه‌ها و
اخس پیشه‌هاست که همه عوض از حسب موضوع و علم و عمل جمیع دارد و اصحاب این پیشه سه فرقه‌اند **اول** آنانند
که معاند با الله و انبیا و رسل و ائمه و حکما اند و غرض اولشان از این پیشه هدم قواعد شریعت و ملت و حکمت
چون ابن مقنع که گویند که گوید خود را گشت اضلال مردم را و اکثر رؤسای الحاد و اباحت را غرض اول اینست
چون اصحاب معاویه و زینی سوفسطائی که با ارسطو طالیس معارض بود و نفی حرکت کرد و چندی را بعضی حقیقت انبیا
و ائمه و حکما این فرقه اند و اصحاب این پیشه در کل عالم بمنزله شیاطین اند که محض شر از ایشان بکل ضرر رسانند
و این فرقه ایشان از شیاطین الانس خوانند و در عالم کبیر بمنزله ظلمتند که بوجود ایشان کار عالم مشوش شود
و در عالم سفلی بمنزله افعی و عقرب‌اند که هر که رسد ضرر رسانند بی آنکه غرض اولشان نفع خود
باشد و در معاملات بمنزله دفتر محضند که با وجود ایشان هیچ معامله صورت نه بندد و همیشه طبیعت
کل در استیصال ایشان کوشد و اگر روزی چند بتغلب برسر آیند عاقبت بلعنت جاوید و عذاب ابد گرفتار
آیند و قتل ایشان از قتل افعی و عقرب ضرورتر است که در عالم هیچ را نیستند جز شر و اوج انکار مرتبه
نبوت شریف تر است از مرتبه امامت و مرتبه امامت از مرتبه حکام مرتبه رؤسای ملحدان و اباحتیان که ضد انبیا اند
خسیس تر از مرتبه رؤسای نواصب و خلفای جور است که معاند با امام و خلیفه اند که ایشان بشریعت کوشند
و هدم قواعد امامت کنند و اینان بشریعت نگویند و اگر اینان بشریعت نگویند داخل الخفا باشند بلکه
به ترک ایشان دشمنان ظاهرند همه اهل شریعت در استیصال ایشان کوشند و اینان در لباس شریعت بشریعت
ضرر رسانند و اهل شریعت از غایله ایشان ایمن که این فرقه و عید ایشان بیشتر کرد از کفار و عذاب
ایشان بیشتر خواهد که قوله ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار چنانکه یزید و ولید که گویند زندیق
بودند و منکر نبوت و در لباس اقرار شریعت بشریعت آن ضررها رسانیدند چنانکه **شاعر** تازیان
گوید: یحیید سلوا اسیوفو محمد * فعطوا ابها هامنا المحمد * و مرتبه سوفسطائیان در خست بعد ازین دو مرتبه
است **فرقه دویم** آنانند که غرض اولشان نفع خود باشد و انکار نبوت و امامت و حکمت تابع این غرض
افتد چنانکه متنبیان و خلفای جور را نان که بباطل دعوی حکمت و فلان کنند و رواج کار خود را چون
بر باطل اند انبیا و خلفا و حکما انکار ایشان کنند و بر ایشان تکذیب ایشان لازم آید چنانکه از مسیلمه
کذاب حکایت کنند و آن مشهور است و این فرقه باسلام نزدیکترند که فرقه اول که غرض اولشان نفی

ودریاستی است واگر ممکن باشد که با این دعویها با ایشان رسد تر ایشان دعویها کنند که ایشان بمنزلهٔ سباع اند که
چون گرسنه باشند بجانوری ضرور رسانند طلب غذا را واگر سیر شوند ضرر نرسانند واین فرقه هم در درجت
سه مرتبه دارند فرقهٔ سیم آنانند که معاند بالذات باشند انبیا وخلفا وحکما را وغرضشان نفی بنا [?]
خود بلکه غرض اوّل ایشان طلب حق بود وراه گم کرده وبضلالت رفته چنانکه خوارج که امیرالمؤمنین علیه السلام
جهت کردند وگفت لا تقتلوهم بعدی فانّه لیس من طلب الحقّ فاخطأه کمن طلب الباطل فاصابه وان فرقهٔ اول
جهت آنان دو فرقه باصلاح نزدیکترند که چون رفع شبهتشان شود بحق آیند واز بن بوبکران ده هزار خوارج [?]
چون دفع شبهتشان شد بطرف امیرالمؤمنین علیه السلام آمدند وصدق آن نواصب واصحاب معویه باشند وایشان
بمنزلهٔ مجانین باشند که از بی خردی بمردم ضرر رسانند اگر اتفاق بیابند ضرر رسانند وپشیمان شوند واین
فرقه هم سه مرتبه اند در درجت چنانکه فرقهٔ اول ودوم باب اندر قسم سیم از دوازده که برشمردیم واین چند
حکمت نظری وعلم کلام خوانند ووجود اصحاب این پیشه در عالم ضرورتست ودر کل عالم بمنزلهٔ قوای مدرکه
در بدن انسان که منافع ومضار وملذ وموذی عالم ایشان دریابند وسبب ادراک شوند در بدن انسان که عالم
صغیراست جلب منافع ودفع مضار را وبی وجود ایشان عالم بمنزلهٔ شخصی بیهوش باشد ومرتبهٔ ایشان در
عالم مرتبهٔ این قوی است وهرچند عمل نکنند سبب همه اعمال نیک ایشان باشند وحکیمان بمنزلهٔ قوای مدرکه
باطنه اند ومتکلمان بمنزلهٔ قوای ظاهره وخلاف که میان ایشان هست چون خلاف قوای مدرکه باطنه وقوای
مدرکه ظاهره است در ادراک که هریک مدرکی بوجهی ادراک کنند فراخور قوت واستطاعت خود که
مرتبهٔ همه ادراک یکی نیست وفوق کل ذی علم علیم وبا وجود یکی از ایشان واز دیگری استغنا نیست آن فرقه که
میان حکما ومتکلمان کردیم بیان مرتبهٔ ایشان بود در عالم که عوام واهل صنایع جزئی وعمل کنان که کار [?]
ایشان نظام عالم را این دو طایفه استغناست واگر نافعند در نظام عالم نفعشان قلیلست واگر
ایشان را برخود ترفع بینند مستنکر شوند وبرهمه برکل رد کنند ونداننده که همه عمل متقن اگر کلی است واگر
جزئی در تحت علمیست متعلق بعمل وهر عملی متعلق بعمل در تحت علمیست نه متعلق بعمل بذات خود وهر علم جزئی
که بذات خود متعلق بعمل نیست در تحت علم کلیست پس همه متقن وعلوم جزئی در تحت علوم کلیست پس همه
احتیاج وصاحب علوم کلی این دو طایفه اند پس ریاست بالطبع ایشان راست بعد از اصحاب پیشهٔ اول بر همه اهل
عمل وعلوم جزئیه واینست که همه جا خطاب خدای با عقلست که ریاست کلی او راست بعد از انبیا [?]
نفع عامتر وریاست کامله شاملتر خیریت بیشتر که کثرت خیر بقدر نفع وریاست واین دو در
حکمت است واینجا حق عزّ وعلا فرماید که ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا وهرچند خیریت بیشتر
قرب بحق عزّ وعلا بیشتر وهرچند قرب بیشتر شرف عظیمتر وحضرت امیرالمؤمنین علیه السلام اینها را همه در کلمه
جمع کرده که قیمة کل امرء ما یحسنه اکنون بیان کنیم فرقهای که میان حکما ومتکلمان است بیان شبیه [?]

اتّی

اتّی که آن فرقه که پیشتر در باب سابق کردیم بعلمی شبیه بود وحکمای نظری از آن حیثیت که حکما اند مسلّمات
ومقبولات را جزو قیاس خود نگیرند ومتکلم از آن حیثیت که متکلم است گیرد وحکمای نظری علم بحقیقت شرایع
واختلاف شرایع بحسب ازمنه وامم بلم دانند ومتکلمان بان دانند که باختلاف در شرایع اعتقاد نکنند که علم
ایشان بان است نه بسبب چنانکه متکلمان یهود وباین اشاره کرده شد در فصول گذشته وبار دیگر باز یاد
کنیم تذکر را متکلم یهود بان دانست که موسی علیه السلام پیغمبر است وهرچه گفت حق گفت بمعجزها که از او دیده شد
اما ندانند که چرا گفت وچه سبب را گفت که اعتقاد او بان است نه بلم واعتقاد یقینی نیست که بسبب نیست
که زوال نپذیرد ودر حقیقت ندانست ولهذا در نبوت محمد علیه السلام شک کرد که سبب را ندانست وچون سبب
ندانند تغییر سبب را چون دانند واز این هرچند دلایل ومعجزات از حضرت محمد علیه السلام دیده وشنیده شان دفع [?]
نشد اما حکما چون علم بنبوت حضرت موسی علیه السلام داشتند ودانستند که تغییر سبب ممکن است بل واجب
معجزات از حضرت محمد علیه السلام ندیدند وشنیدند ایمان بنبوت محمد علیه السلام آوردند بعلم یقینی که یقین بسبب
باشد چنانکه ارسطاطالیس در کتاب برهان بیان کرده وازینست که همه حکما بهمه شرایع حق ایمان دارند
متکلمان ندارند چنانکه متکلمان یهود ونصاری بلکه از متکلمین جماعتی باشند که بهیچ شریعت ایمان
نیاورند چنانکه باطنیان در اسلام که همه شرایع را تأویل کنند وسر از شریعتها بدر زنند وباین اعتقادات
متکلمین بیرون شوند که معتقدات دلایل ایشان قول انبیاست وامامان وتوریه وانجیل وفرقان واگر کسی [?]
حکایت کند وشریعت حق ایمان نیاورد ورا ملحد وطباعی ودهری وتناسخی ومعطل وبراهمی واهل [?]
ودیگر [?] خوانند تا به چه مرتبه بایستد وچه انکار کنند وسبب آن مرتبه وانکار نامی بروی افکند وایشان
حکما را با نام منتسبانند انبیا را وخلفا وجمعی امامان را واربابان بدعت مجتهدان را وکاش آنانکه [?] ایشان گویند
ایشان را نبی وامام ومجتهد خوانند وباین اسم آشنا شوند وباشند از متکلمان که جز او عمل واجب ندانند
وهم حکما جز او عمل واجب دانند وباشند از ایشان که بدینها بخدا حواله کنند بالذات وحکم نکنند واگر [?]
جزئی مشغول شویم سخن بتمامیت نباشد وحکمای نظری مبادی وموضوعات همه صنایع نافع در معاش ومعاد را
بیان واثبات کنند ومتکلمان مبادی وموضوعات صناعات نافع در معاد تنها را وحکمای نظری را موضوعات
ومقدّمات ومسایل محدود نباشد ومتکلمان را محدود نباشد چنانکه بعد از این قیاس متکلمین شود که همه کارها [?]
تعالی کند وباین مقدمه استدلال کنند که کفر ومعصیت در زمین خدای تعالی خلق کرده ونقیض این مقدمه
قیاس متکلمی دیگر شود که همه کار خدای تعالی نکند واز این قیاس نتیجه گیرند که کفر ومعصیت در زمین ایزد تعالی
خلق نکند واگر موضوعات متکلمان محدود نبودی علم کلام داخل صناعت جدل بودی که در جدل این سه محدود
نیست چنانکه ارسطاطالیس در صناعت برهان وجدل بیان کرده واینکه حکما ومتکلمان را بدان افکنده مبادی [?]
ایشان مقبولات ومسلمات ومشهورات بود واصل حسن وقبح عقلی که ایشان گویند بر مشهوراتست چنانکه ابو نصر

تا رأی برسالهٔ عقل بیان کند و مقبول و مسلم و مشهور قومی شاید که مقبول و مسلم و مشهور و قومی دیگر باشد
و شاید که نقیض و ضد آن مقبول و مسلم و مشهور آن دیگر باشد و از نیست که همه مقبولات و مسلمات و مشهورات
حق نیست و حکما را چون مبادی برهان یقینیات بود هر دو طرف نقیض مقدمهٔ برهانها هرگز نشود که نشاید که نقیض
هر دو حق باشند که یک طرف نقیض حق باشد و مقدمهٔ برهانها شود و دیگر باطل بود و چون دو نقیض در برهان مقدمه
نشود و نقیض دو برهان هرگز نتیجه نتواند شد اما طرفین نقیض تواند بود که هر یک مقبول یا مسلم یا مشهور با
قومی را بدین دو نقیض دو نتیجه دیگر قیاس ایشان شود دیگری از این قوم را و یکی آن قوم را باب اندر قسم
چهارم از این دوازده پیشه که بر شمردیم اصحاب این پیشه ضد اصحاب پیشه سیم اند و از مرتبه شرف آن پیشه
مرتبه خست این پیشه معلوم شود و اصحاب این پیشه باشد که معاند باشند متکلمان را و باشد که معاند باشند
حکما را و باشد که معاند باشند هر دو گروه را و باشد که عناد ایشان بالذات باشد و باشد که تابع باشد خست
ریاست و جاه و مال و غیر آنها او را باشد که راه غلط کنند که طالب حق باشند و از بی تمیزی بدین راه افتند که
طلب حق کنند و استقصا در طلب و جد تمام کنند و از قلت فهم و تمیز هیچ در نیابند و کالانکه کم همه طالب
حق کرد دعوی معرفت کنند دروغ گویند و با ایشان عناد ورزند و باشد که طلب و قوت طبع داشته باشند
اما در طلب استقصا نکنند و بحق نرسند و علم و معرفت را در نیابند و با اهل آن عناد کنند و باشد که طلب حق
کنند و با قوت طبع و تمیز ایشان را استقصا جمع شود اما نه بر راه مستقیم چنانکه اهل این زمانه و باید که سبب این
غلط که ایشان را افتد در باب طلب حق ذکر کنیم ان شاء الله تعالی حکیم بزرگ ارسطوطالیس دشواری علوم کلی را دید
و دانست که آنچه قدمای حکما در علوم نظری برمز و تعمیه و لغز گفته اند صواب بوده و غلط نکرده اند که هر چند
کلام ایشان اختلاف هست اختلاف لفظیست و معنی سخن همه واحد است که طریق العقل واحد اما از شفقت
که ارسطوطالیس را بود بر کافه تا مادی روزگار را دانست که جاهلان طالبان مستحق از این علوم متمتع نشوند از لغز
و تعمیه را که معلمان که حل این رموز کنند و از صاحبان این رموز شنیده باشند دیر کنند و مجموع علوم
کس بدان رموز پی نبرد مگر بالهام ایزد تعالی چنانکه کتاب تنکلوشا که در نجوم نوشته و رموز و سیر
ستارگان که بکتاب جاماسب اندر است و کتاب قسطوقونیا در افعال الطبایع و آن ده کتاب دیگر که بلیناس
و هندوان نوشته کسی پی بآن نبرد تعمیه و رمز را و آن رمز که ارسطوطالیس خود با اثولوجیا
نوشته است در اتصال نفس بعقل و عقل بعلت اولی و بازگشت نفس از علت اولی که تا همه کتاب اثولوجیا
نفهمند و اتحاد عقل و نفس و عاقل و معقول ندانند آن رموز را نتوان گشود پرده رمز از این علوم
کشید و بر ترتیبی آورد که بعد از وی همه حکیمان بر وی آفرین گفتند و حکمت و نام فیلسوفی بر وی انداختند
و پس از وی کس با او بنا راست و سیدن و آن ترتیب آنست که چون دانست که آرا و اعتقادات از حق و باطل
بیرون نیستند و سخن و حکایات از صدق و کذب ترازوی ساخت دانستن حق و باطل را در اعتقادات

صدق

صدق و کذب را در اقاویل مخبر از آن اعتقادات و آن را منطق نام نهاد و اول کار از معقولات در گرفت از آنرو که
موضوع و محمول قضایا شوند و آن را کتاب قاطیغوریاس نام کرد پس از آن در قضایا که مطلق سخن گفت از آنجهت که مقدمات
قیاس شوند و آن را کتاب باری ارمیناس نام کرد پس از آن در قیاس مطلق سخن گفت از آنجهت که جملهٔ صناعات خمس است و غرض
از این همه دانستن برهان و مقدمات او آن بود که صناعات برهان همه حکما راست و جدل متکلمان همه شریعت را و خطابه
فقها را و شعر عوام را و فن مغالطه همه را حذر کردن تا از جهل او در رهند و اما مغالطه ... است دانستن او
حذر را بود نه خوردن را و در این اشیا آنچه نافع دانست در صناعات خمس و پیشتر از برهان اندر آن سخن گفت و مرتبه
متعلم را در تعلیم معلوم داشت و مرتبه مسئله که کجا باید گفت و چه مقدار نفع دارد در غرض کتاب و تعلیم متعلم و طریق
استدلال که راه بدانستن هر مسئله غیر متناهیست و چون کتاب بقیاس و اینک بفهمند دانند که چنین است و
حکیمان و دانایان از این بر متبایند که مسئلها را نافع آورند در معاش و معاد هر چند نفع بیشتر مدح و ثنا
ایشان را بیشتر و مرتبه متعلم در بیان آن مسئله ملاحظه کنند و همچنین مناسب مسئله را بآن علم و آن موضع که
هر چه دانند همه جا و همه علم نتوان نوشت و اگر کسی از این شرط عدول کند در جهالت را بود یا شرارت را و اگر دانا
انسان باشد بدانستن مسئله و یا راه غیر انسان روند مستحق مذمت باشند که راه راست ندیدند و در این قیاس
باید کرد نفع بیش و کم یا فی ذاته و مرتبه تعلیم را و این همه را در آخر این کتاب بشرح گفته شود ان شاء الله و چنین
که گفتیم حکیم بزرگ هر چه نوشت در طبیعی و ما بعد الطبیعه ترتیبی نوشت که بهتر از آن متصور نشود
و در حیرت افتیم که از اول سماع طبیعی تا آخر اثولوجیا همه مسئله که گفت و نوشت نفع او و قدر نفع او و راه
نزدیک او و مرتبه کتاب و متعلم را رعایت کرد چنانکه در تحریر اقلیدس است که هر شکل دوم وی مقدم بر حق
شکل اول آن کتاب نتوان فهمید و بی یقین قیاس صرف آن مقاله و هر شکل که در آن کتاب اقلیدس نوشت در بیان آن
در آن موضع ضرورت او نفع او مرتبهٔ معلم را و راه اقرب بمطلب را رعایت کرد که اگر همه عالم جمع شوند بهتر از آن
نتوانستند جمع کرد پس اگر کسی عدد آن جمع کرد پس اگر کسی عدد و آن جمع و ترتیب بگرداند یا چیزی دیگر نویسد
و رای آنچه در اصول هندسه متعلمان را در ضلالت اندازد و علم او نفع او ضرورت او قدر نفع و مرتبه
مسئله و متعلم را ملاحظه نکرده باشد و سخن بر وفق آنچه داند نویسد نه بر وفق آنچه باید نوشت و این
از جهالت کند یا شرارت و بدین متعلم هیچ نفهمد هر چند صاحب طبع و تمیز باشد و کالا نبود که همه کس که
دعوی دانش کنند هیچ نفهمند و معاند ایشان شوند و همچنین متکلمان در اسلام اصلها نهادند مقرر
و مسلسل که اگر یکی از آن اصلها بیرون رود بهمه خلل راه یابد که هیچ سخن بضرورت و یقین نگفته اند حق
بر وفق ضرورت گفتند نه بر وفق ارادت خود چنانکه در حکمت گفتیم و چندین زحمتها کشیدند تا این اصلها
وضع کردند بحفظ شریعت را و اعتقاد خاص از فرقها که از ایشان بعد از جماعتی پیدا شدند و ترتیب
این دو صناعت بگردانیدند و اول صناعت را آخر کردند و آخر را اول بجهالت یا بغرض و فایده یا شرارت که

خود را نیس آنفرقه و علم دانند و مردم را بغلط اندازند که این کتاب ایشان بهتر از کتابهای دیگران صناعت کرده اند
کتابهای ایشان چیزها بینند که با قول کتابهای دیگر نه بینند و بخبرهای مغلق و لفظهای غریب شوند و ندانند که آن همه
هیچ راست بلکه بدی راست و ضعیف و ذکر و اقضان و مجردان بوین کتابها مدح کنند و آفرین گویند و اول تحریف
که در علم حکمت و کلام واقع شد چنین بود تا آن ترتیب محکم و آن کتابها مندرس شد بعد از آن تحریف بر تحریف
افزوده شد و این دو علم را استاخل کردند و اصلها مشوش و از بس تشویش هیچ از آن نتوانستند فهمید و این سبب
بزرگ شد که و بیدن احمقان را که ایشان هرچه نفهمند از ابعمق دانند از آنچه فهمند و اگر بعضی از ایشان بنیاد علم
رسند اصلا بآن ننگرند که اساس نیست و هرگز در نهایت ننگرند و ندانند که هر مسئله چراست و کجا باید نوشت
و او را بر مسائل هر علم که ضرورت ماهیت از چه اختیار کرده تا کار بآن کشید که بکتابها هیچ مسئله را نافع نویسند
و حشو بر حشو نویسند و یک کتاب را بیان آن خرجی بحث از تصوف و نحو و اشتقاق کنند و یک کتاب بخو بحث از الهی
کنند با اصول فقه بحث از هیولی و مذهب ذیمقراطیس و یک کتاب کلام قدم عالم اثبات کنند تا بدانجا که کس
باشد که اندر سال کتابی که مصنف آن گوید که در منطق است خوانند و یک مسئله منطق در آن نه بینند و اگر باشد
بر سبیل نقل آخر کتاب برهان در خطب ایساغوجی نقل شود و مرکز از خطبه بمقصد نرسد از حشو گویی ایشان
که احمقی بغرض آن رسد و با آنکه در آن کتاب غرض نافع محصل نبود بر آن اعتراضها کنند و حاشیه بر آن نویسند
و شاگردان برو جمع آیند و آنرا بامر گویند چون طوطیان و بر آن هرزها آفرین کنند و باشد که دیگر که همراه
ایشان باشد از آن هرزها جوابها گوید و کتابی دیگر کند و تحقیقات بر هر دو بنویسد و افزاید و از ضلالتی در ضلالتی
دیگر افتاده اند و چون صاحب طبع و تمییز با این کتابها افتد که از حکمت و کلام و منطق گویند بنای هیچ مسئله
بر اصلی نه بیند و شنود از جماعتی که بر آن کتابها جمع آمده آن کتابها را مدح و تکریم کنند و صاحبان آن را عقلهای
عشر نویسند و گویند که فلان حاشیه نوشته در حکمت بهتر از اسکندر و ثامسطیوس است بلکه بهتر از
ارسطوطالیس و افلاطون و در کلام شیخ مفید بهتر از ابوبکر باقلانی نیست بلکه بهتر از هشام حکم و ضرار
عمرو و باشد که نام اینها شنوند تمسخر و استهزا کنند و گویند اینان کلمات خام نوشته اند و گفته اند
و هرگز ندانند که چه گفته اند و چه نوشته اند و اگر دانند ندانند که چرا نوشته اند و اگر آن نباشد چه خلل
بدین و شریعت راه یابد و احمق باشد که هیولی نگوید و او را صفت کند و معقول را اثبات کند و ایشان
معطل دانند و فاعل هیچ فعل ندانند و عالم را ابتدای زمانی نه دانند از ابداع سخن گوید و حرکت را مبدا حوادث
ندانند و از حرکت مبدا حوادث سخن گوید و سر هر مسئله کتابهای ایشان این است که موضوعات آنها
نگویند و آنها را محمولات اثبات کنند و خود را فریب کنند که کاری بدیع کرده اند و حکما را کافر دانند و بحث
ایشان بر مجتهدان و فقها ترفع جویند و هیچ مسئله از مسائل احکام را کردن نتهند و گویند این مسئله را ما
از ایشان دانیم و اثبات کرده ایم و جماعتی این سخنان را قبول کنند و بر این سخنان وجد کنند و تناقض بر ایشان

خوانند و آنرا اشکال بینند و بر آن مصنف آفرین گویند و اگر نام رؤسای کلام شنوند بر ایشان استهزا کنند و آنرا
ایشان ضعیف شمرند و اگر نام رؤسای حکمت شنوند ایشان را تکفیر کنند و گویند که بدان کتابها مشغول نباید شد
کشف اسند و تحقیق ندانند قوله تعالی الذین کفروا لا تسمعوا لهذا القرآن الآیة و از عیسی ع حکایت کنند که با اینها و
امثال اینها خطاب کرده یا اهل التوراة قعدتم علی باب الجنة فلم تدخلوها و لم تدعوا غیرکم یدخلها مثلکم کمثل الذی علی
ذهر و حسن و ثمرة تفضل من اکله و ایشان هرگز هیچ مسئله کردن تنهند بر اصلی نه ایستند نهایتی و ثنای
ایشان کسی را کند و نقل کنند و زحمت سفر و غربت کشند طلب علم را از و این باشد که کتاب را از خوب آن
کترجمه فلان کتاب خوب نوشته و مثل و در عالم بی مانند است و سخن و بر فلان احمق اعتراض خوب کرده و چند
سخن بر خطبه فلان کتاب نوشته و ندانند که این سخنان و این کتاب اگر در عالم نباشد علم را هیچ زیان نرسد
که آفت علوم آنها است و گویند که مرکز هیچ مسئله بدلیل راست نشود و اثبات هیچ مسئله کس نکند و هیچ سخن
نیست که بر و اعتراض متوجه نباید و راست گویند که هر مسئله را ماهیت که بآن بدان آیند و اگر آن را نه بوند
سر بسر حرف باشد و هرزه و اگر بدان راه روند باشد که سالها بدان را باید رفت تا آن مسئله بحقیقت
دانسته شود چون استخراج ضلع مکعب که چندین کتاب در تعالیم سالها باید خواند تا آن بحقیقت آید
دانسته و برین قیاس باید که همه علوم حکمت را و چون احمقی خواهد که آن مسئله را در مجلس اثبات کند و عناد
ورزد محال باشد و نه در قوت عالم باشد و نه متعلم و چون نتوانند فهمید اقسام را مدعی شمرد و آن مسئله را
در مجلس اثبات کند و عناد باطل و خود را صاحب عقل کامل که فلان این مسئله بر من ثابت نتوانست کرد و
که نفی و جحد امور پیشه کند سفاهت و مراد او هر احمقی را که شنود انکار کند و بر چنین کس هیچ پیش
نرود و شاعر تازیان در حق اینان گوید ه تراه معدا للخلاف کانه برد علی اهل الصواب موکل ه پس
آنکه صاحب طبع که گفتیم هرچند قوت قوت و تمیز او با استقصا جمع شود عناد او با اهل علم زیاده
شود که چون این کتابها که گفتیم خواند و آنان که بر آن کتابها جمع شوند که صاحبان آن بهترین
و فاضلترین حکما و فلاسفه اند و سر متکلمان اسلام اند و آن کتابها زبده و خلاصه علوم است و بینند
که بر این کتابها هیچ نتوانند فهمید و سبب آن باشد که گفتیم در همه علما طعن زنند و همه را مدعی شمرند
و معاند شوند علم و علما را حکایت یکی از متکلمان که مذهب محققین بدعوی خود دانند و بر همه متکلمان
سابق طعن زنند و حکما را کافر دانند روزی بر که خردی ثنا میگفت و میگفت کما و ما شال او نبوده اند
ما پیش حکما شرمندان بوده ایم که متکلمان اسلام سخنهای هرزه گفته اند و کاش اینها نگفتندی گفتیم
یکی از آن مسایل که نزد تو ماهیت نقل کن گفت یکی که معدوم ممکن را ثابت گویند گفتیم این بچه
باطلست و مستحق چندین تعجب هرزه چند گفت و پیداست این مقدمه را باطل کردن و گفت از آنچه
مسئله باشد و بحکما را آید سوای آنکه در تقدیر آشپز و بقال صاحب مذهب بوده اند و هرچه هیچ

میگفته اند و صاحب تمیزی در میان ایشان نبوده و چندی گفت و این مسئله را همه قدمای شیعه و معتزله
بکتابها اصل ساخته اند و این قایل در همه سخنها رکیک بود تا آنکه تو امد باطل کردن اینمسئله گفتیم چه گویی عالم
حادثست یا قدیم گفت حادث و هر که گوید سوای خدای تعالی قدیمی هست کافر است گفتم چه گویی در علم
خدای تعالی باشیاء در ازل علم داشت یا نداشت گفت در ازل بهمه اشیا علم بخصوصها داشت و هر که جز این گوید
کافر است گفتم علم خدای تعالی باشیا حضوری بود یا حصولی گفت حضوری که خدای تعالی را حصول نیست و هر که جز
این گوید کافر است اکنون بگوی که چون همه ممکنات حادث شده و خدای تعالی حضوری نیست پیش از وجود چگونه نزد حق
جل و علا حاضر بودند گفت بعقل اول حاضر بودند گفتم عقل اول قدیم است یا حادث گفت حادث و همان شناعت
بر او لازم شد پس بقدم عقل قایل شد و همه اصلهای متکلمان بر هم زد گفتم نه گفتی که هر که گوید سوای ایزد تعالی
قدیمی هست کافر است گفت اینطور اشیاء در ازل نزد او حاضر نیستند و این نفی علم در ازل بر او لازم آمد که علم را
حضوری دانست چنانکه ایشان گویند عاقبت گفت علم از مقوله اضافه است و چون اشیا بوجود آیند این
اضافه حاصل آید چون خالقیت و رازقیت زید که در وقت وجود زید باشد و برین هیچ شناعت نیست و این
ندید که این لازم اید که ایزد تعالی پیش از وجود اشیا باشیا علم نداشته باشد و این مذهب از هشام حکم حکایت کنند
و این قایل بارها بر هشام حکم شناعت کردی که چنین مذهبی گوید فاسد است و او را چه برین داشته است
گفتم هشام را این برین داشته است که در اول فکر که تو را برین داشت در آخر فکر و آخر معامله دانست که مسئله ثبوت
معدومات را اینها ندانند که ممکنات را پیش از وجود ثبوت باشد که بدان نزد ایزد تعالی حاضر باشند بعد از آنکه چندین
شناعت قایل شد گفت اینها انکار متکلمان قدیم چنین بی تمیز بوده اند که بنفس ناطقه نگفته اند و کسی که بنفس ناطقه
نگوید مرتبه او در علم چه باشد گفتم تو اثبات نفس ناطقه توانی کرد گفت مذهبیان چند در هم بافت که لایق نوشتن نیست که این
مسئله در یک مجلس اثبات نتوان کرد و بحقیقت آن رسید تا کتاب ارسطوطالیس در نفس که سه مقاله نوشته
و کتاب اسکندر افریدوسی را در عقل قرائت نکنند نفهمند چنانکه باید فهمید و مرتبه این کتابها در قرائت
موخر است که بعد از آن ده کتاب باید خواند و اگر چنین نکنند هرگز نفهمند چنانکه بهتر بدین اشاره کردیم و این
شخص خواست که در مجلس بیان برهان نگوید با آنکه معتقد ما دید باشد و متکلمان اسلام را بنفی مسئله که هرگز بر آن
دلیل و برهان نیارد گفتن و چندین علما و حکما دانان تحقیر نه چندین طعن زد آخر گفت چه سبب را نفی نفس ناطقه
کرده اند بایستی نگفتندی نفیش و اثباتش را گفتم چه گویی اگر کسی شک باشد که جوهری جز این قدیم هست
گفت بمذهب همه مسلمانان کافر است اگر کافر نباشد گفتم حدوث عالم بچه دانی گفت بحرکت و سکون که جسم
متحرک است یا ساکن چنانکه بکتابها کلام اندر است گفتم کسی که بوجود نفس ناطقه گوید بشناسد که هر جواهر
حادث شد که حدوث جواهر را اثبات کنند بحرکت و سکون کنند که بقا باشند و هیچ راهی نیست باثبات حدوث عالم
چنانکه ابو الهذیل علاف حکایت کنند که متکلمی او را گفت که اگر اثبات حدوث عالم کنی بی حرکت و سکون

متکلمی تو را مسلم است گفت مثل تو آن مثل است که کسی گوید دعوی خود پیش قاضی برد و گواه درست کن چنین
باشد اگر کسی مجردی که عقلست و نفس قایل شود یا ممکن نباشد حدوث عالم بشناسد که مجرد از حرکت و سکون
منزه است و این حکایت اینجا گفتم تا بدانید که اینان که بر متکلمان سابق طعن زنند غرض ایشان نفهمند و هرگز
بر هیچ اصل و قاعده نایستند که چون بر قواعد معتزله الزام یابند دست بقواعد اشاعره زنند و چون در آن
بستوه آیند بر مذهب فلاسفه چسبند و از همه بر آن گویند که معنی سخن هیچ فرقه بتحقیق ندانند و هر که بدین
باین طریق با حق نیاید و سبب ضلالت هر عالم شوند و همه را در گمان افکنند که دانستن معقول ممکن نیست و هر که
این دعوی کند دروغ گوید و بدین سخن اگر خود را بحکما بندند هم بحکمت خیانت کنند و در سفسطه اندازند و اگر بر
متکلمان بندند خلق را بکلام خوانند و بمذهب باطنیان و اسماعیلیان اندازند یا بمذهب ظاهریان و حشویه
نعوذ بالله من ضعف متکلم باب اندر قسم حکم [illegible] که بر شمرده صاحب این پیشه فقها اند و اصحاب
حکمت عملی و ایشان عالم را چنان ضرورند که قوای محرکه بدن انسان را و فقها بمنزله قوای محرکه باطنی اند
اصحاب حکمت عملی بمنزله قوای ظاهری از آنکه اصحاب حکمت عملی در صناعات نافع در معاش خلق گویند و این همه صناعات
ایشان فایده اند که با ایشان امور تمدن ملتئم شود و این افعال و غرض همه کس را ظاهر است چنانکه غرض از
آهنگری و درزگری و کاتبی و فعل ظاهر هر یک از اینها همه کس را ظاهر است همچنین که حرکت دست و پای و زبان
غرض و فعل آن همه را ظاهر است هر چند که غرض حکمت عملی بمعاد هم متوجه است که علم اخلاق همه بمعاد متوجه است
اما غرض فقه فقها هرگز بمعاش متوجه نیست و همه متوجه بمعاد است و اگر چیزی هم در افعال معاش گویند آن نیز
متوجه بمعاد است و بالطبع ذکر کنند و غرض از آن ظاهر نیست چنانکه نماز و روزه در روزها و وقتهای معین
که غرض از آن ظاهر نیست و فعل امر که بر شانست و جز و صف در بعضی اعمال و مرتبه شرف اصحاب این پیشه
در عالم مرتبه قوای محرکه است در بدن انسان که بی این قوای زندگی انسان صورت پذیر نیست و شگفت
نباید داشت که یک چیز هم نافع باشد در معاش و هم در معاد که هر چه چنین باشد خلاف شریعت و
حکمت است مگر آنکه یکی را نفع کند و دیگری را ضرر رساند و همیشه آنچه نافع در معاد است ضرر و عاقبت
آنچه را نافع در معاش است که الدنیا مزرعة الآخرة و هر جزئی که اصحاب شرایع و حکما دنیا را کنند از آن کنند
که غایت مطلوب در هیچ حال او نیست و هر چه حکما که دنیا را کنند و ستایند از آن کنند که غرض دوم است
که بی آن بغرض اول که آخرت است نرسند و حکمای عملی که بحث از امور معاش و صناعات کنند چون بحث
ارسطوطالیس است از معقولات قضایا و قیاس که غرض اولی حکیم نه اینها بلکه بحث از اینها از آن کنند که بدان
حقیق رسد و حقیق چیزها را داند که هر چند اینجا بدان اشارت نکند و این فرق که میان فقها و ایشان
گفتیم ظاهر امر را گفتیم تا دانند و بدین اشاره بدان کردیم که اهل این زمانه و متعلمان از فروع ایشان که هرگز بغرض
نرسند و امتزاج نکنند و طلب حق نکنند و در وضع سخن ندانند و هر چه بدین کتاب اشاره شده چنین است و اگر

اختلاف باشد مرتبه بحث و تعلیم و غرض را باید دانست که سخن دراز کشیدن ملالت آرد و از غرض باز دارد
و آنچه گفتیم که میان انبیا و فلاسفه گفتیم میان فقها و اصحاب حکمت مانند فرقست که ایشان اصلند و اینها فرع و حجم
کتاب افزون کردن سفاهتست و کمی را که اقتصار بیان نفع نکند زیاده مضرت رساند و آنرا که نفع کند
زیاده ازین مضرت رساند که از ملالت نفع نرسد که اهل فهم را الفاظ موجز بحقیقت معنی رساند و اطناب
از معنی باز دارد و کم فهمانرا موجز در حیرت اندازد و اطناب حیرتشان زیاده کند اولی آنست که طلب
حکمت نکنند که خود را و همه را در تشویش اندازند و من لم ینفعه القلیل لم ینفعه الکثیر **باب** اندر
قسم ششم از دوازده که برشمردیم از این پیشها با خیانت و تن پروران است و ایشان باشند که از همه
افعال باز دارند چون سوفسطائیان که همه چیزها خیال شمرند و بحقیقت هیچ موجود ندانند نه بدنیا
گویند و نه باخرت خسر الدنیا والاخرة ذلک هو الخسران المبین و باشد که اعمال نافع را در معاد بعث دانند
و از آن باز دارند و چون دهریان و طبایعیان که بروح مفارق نگویند و نه بمعاد و معانی قایل شوند و نه
بحشر و نه بتناسخ که روح را مزاج دانند و بعد از بطلان مزاج اعاده آنرا مستحیل شمرند چنانکه شاعر ایشان
گوید ۰ حیوة ثم موت ثم حشر ۰ حدیث خرافة یا ام عمرو ۰ و دیگر گوید ۰ یخبرنا الرسول بان سنحیی ۰ و کیف حیوة
اصداء و هام ۰ و این بیت یکی از اکابر اصحاب رسول صلعم نسبت دهند که بمستی انشا کرد با چند بیت
دیگر درین معنی و باشد که خود را بر صوفیان بندند و بعضی اباحیه گویند و خود را از مراتب عمل بیرون بندند و دعوی
معبودی دعوی کنند نعوذ بالله منه اما ایشان همه کس بدین نخوانند و چنین ننمایند و باشد که از افعال
نافع در معاد باز ندارند و از اعمال نافع در معاش باز دارند و بترک پیشه و زرع فرمایند و اینها اصحاب تمنا
و اکثر با جماعه اند و در اسلام جماعتی خود را بر صوفیان بندند و بتوکل گویند و معنی توکل این دانند که بنقصان
کل معطل باید بود تا آنچه خورند و پوشند همه حرام باشد که معاونت نکنند و معاونت بپایند و جماعتی دیگر
باشند که مذمت دنیا کنند چون براهمه هند گویند عاقبت دنیا فناست و عمل فانی نباید کرد و همه بآخرت مشغول
باید شد و ما پیشتر بیان کردیم که دنیا را مطلقا مذمت نکنند و بهمه مذمت کنند و بهمه ستایند که دنیا
منزلیست که قطع باید کرد و بآخرت باید رسید و تا بآخرت رسیدن از توشه و راحله چاره نیست و
مرکز بی معاونت نظام کل را باخرت نتوان رسید و رستگاری نتوان یافت و باشند که در مذهب که این
بحقیقتها افتند آنچه بمعاملات باشد تاویل کنند و آنچه بعبادات باشد بجا گذارند چون مزدک بکیش گبری که آنچه
بزند و استاد در عبادات دید بجا گذاشت و آنچه بمعاملات یافت تاویل کرد که زن و مال میانه همه مشترک کرد
و بدین همه معاملات باطل شد و باشند که معاملات را تاویل کنند و عبادات را تا در کنند چون قرمطیان و
باطنیان بدین الاسلام و مزدکیان از ایشان بدترند و بشمردن اقسام از غرض کتاب بیرون رویم و مرتبه
خست اینان از مرتبه شرف ضد ایشان که فقها و اصحاب حکمت عملی اند معلوم شود و ایشان جنود ابلیس اند که

وجنود ابلیس اجمعین و مرتبه هر یک از اینها در خست از مرتبه صنع عمل و غرض صنع معلوم شود **باب** اندر
قسم هفتم از دوازده که شمردیم موضوع جزو و بحث متعلق بعلم و عمل و صلاح تابع این پیشه و اصحاب این پیشه را در
و هر یک از این پیشها عالم را بمنزله حسی و حرکتی خاص اند عضو خاص را از بدن انسان و اصحاب این پیشه بمنزله قوتهایی
که مبدا آن حس و حرکت خاص است چنانکه جالینوس بکتاب قوای طبیعی بیان آن کند و موضوع آن پیشه بمنزله آن عضو
است که این فعل درو است و شرف آن پیشه در عالم بمنزله آن حس و حرکت خاص است در بدن و اصحاب این پیشهای مختلف
عالم را آن نفع دهند که این قوتهای مختلف بدن را که هیچ قوت خاص نیست که همه بدن را بعموم نفع رساند تا باشد
که آن نفع ضروری باشد که بطلان آن قوت بطلان همه قوای بدن باشد چون قوت دل و جگر و سایر اعضای رئیسه
و باشد که بطلان آن بهمه بدن خلل رساند که افعال همه قوتها ناقص باشد اما باطل نشود و باشد که نه ناقص باشد
و نه باطل اما مستحسن نباشد چون قوت شامه که چون همه بدن ناقص شود و نه بعضی بدن ناقص شود و قبیح گردد منافع
پیشها در کل عالم چنین اختلاف دارد و تفاوت شرف پیشها برین نسبت است و این پیشها چون طبیبی است و نجمی و
مهندسی و غیر اینها از آنچه موضوع خاص دارد که بحث از آن موضوع شامل است امور غیر متعلق بمزاولت عمل را و امور
متعلق بمزاولت عمل را چون طبیبی که موضوع آن خاص است که بدن انسانست و در آن پیشه بحث از تشریح بدن و مزاج و قوای
طبیعی و اسطقسات و امثال آن کنند چون کتاب اسطقسات جالینوس و کتاب مزاج او و کتاب قوای طبیعی او و کتاب
منافع الاعضا و غیر اینها آنکه در همه بحث از احوال بدن کند و این بحث متعلق بمزاولت عمل نیست و هم چنین بحث
کند در کتابها یکی از فصد و اسهال و غذا و حرکت و سکون و نوم و یقظه و غیر اینها که متعلق بمزاولت عمل است
باب اندر قسم هشتم از دوازده که برشمردیم این پیشه و اصحاب این بعد از پیشهای قسم هفتم و اصحاب آن اند
که هر یک از این پیشه ضد نیست یکی از آنها که موضوع ایشان واحد است و مرتبه مضرتش عالم را مرتبه نفع نظیر اوست
عالم را از آن موضوع بآن مضرتست که از سوء المزاج خاص قوت حس و حرکت عضو را که آن سوء المزاج عارض او
را باز آن ضرر دیگر بکل عالم رسد که از سوء المزاج عضوی او بدن که نظیر آن موضوع است و در کل عالم بکل بدن رسد
و باشد این پیشها یا بجهالت یا بشرارت محض که غرض اول باشد یا شرارتی که غرض اول باشد که غرض اول یا مالی یا اتفاقی
یا ریاستی باشد و این پیشها اصحاب آن بدان مقصد نظر نکنند و مرتبه خست این پیشها از مرتبه موضوع و غرض معلوم
چنانکه در قسم هفتم مرتبه شرف بدین معلوم بود **باب** اندر قسم نهم از دوازده که برشمردیم و این پیشه و اصحاب
این پیشه نیز بسیار اند و هر یک از این پیشه بمنزله حسی خاص است عضوی خاص را که موضوع اوست و صاحب این پیشه
بمنزله قوتیست خاص که مبدا آن حس خاص است و این پیشه را مثال علم موسیقی است که در آن بحث کنند از نسبت
کل و ذی الکل مرتین و ذی الخمس و ذی الاربع و آنچه از اینها مرکب شود و آنچه از نغمها که از پس بیرون آید چنانکه
گویند که نسبت کل از نسبت ذی الخمس و ذی الاربع مرکبست و چون از نسبت ذی الخمس ذی الاربع نقصان کنی نسبت
طنینی حاصل آید و امثال اینها که در آن صناعات از آن بحث کنند که هیچ از آنها بمزاولت عمل متعلق نیست اما مبدا

و معاون هست که جزو عملی را علمی از موسیقی بمنزله جان است جزو عملی را و جزو عملی بمنزله جسم است جزو علمی را و لهذا

نیست که هر که درجزو عملی ماهر باشد در صناعت درجزو علمی در آن صناعت ماهر باشد یا چون در عملی ماهر باشد در علم

ماهر باشد بلکه هر دو در بقای صناعت ضرورند که بی جزو علمی صناعت مختل باشد و بی جزو عملی جزو علمی معطل که یکی

بمنزله امر است و یکی بمنزله عامل که بی عامل امر صناعت کسی را بکمال حاصل نشود و بی امر منقیدی را بامتثال اقدام نبود

که جزو علمی صناعت کسی را بکمال حاصل نشود و بی امر او در جزو عملی تمام ماهر باشد چنانکه ارسطوطالیس در کتاب برهان

گوید در انجا که چگونه بیان چون جهل و علم حاصل شود و مثال آن درین صناعت موسیقی نظیر آورد که بعقل داند که فلان نغمه

فلان نغمه را موافق است و مجرب چون بشنوند بدانند و نتوانند بعمل آوردن و چنانکه ابونصر فارابی حکایت کند از

بطلیوس که بکتابی که در موسیقی نوشته گوید که بسیاری از نغمات ملایم را حاصل نکنم و امتحان علم را بأهل

موسیقاری حاذق دهم عمل او ما نشر کنم تا مرا بدان اخبار کند هم چنین ابونصر فارابی حکایت کند از ثامسطیوس

که گفت دائم معلوم که مرا از تعالیم حاصل است که نغمه مفروضه موافق است نغمه وسطی را و احساس آن

آن دو نکنم که در عمل آن مهارت ندارم و این ثامسطیوس در فضایت بزرگیست از اصحاب ارسطوطالیس تا بحدی که

ابوعلی سینا در کتب خود اعتماد بر شرح او کند و بجای او فهمد از ارسطاطالیس بآن گوید و ابونصر فارابی او را گوید

و هو احد اجلة اصحاب ارسطاطالیس و من المشهورین فی مذهبه و این نغمه مفروضه که او گوید نغمه مطلق

ترخیست از عود و وسطی نغمه سبابه مثنی است و ابونصر فارابی گوید مگر باشد کسی که باتفاق این دو احساس نکند

و ثامسطیوس با آن بزرگی چنین گوید و باید دانست که نادر باشد که در صناعتی قوت علم و عمل شخصی را بکمال

جمع شود که کمال قوت علم بحرارت و لطافت صورت بندد و کمال قوت عمل ببرودت حاصل شود که کمال عمل آنرا

ضرورت است و صبر از سکون خیزد و سکون ببرودت باشد و اینجا این حرارت و برودت که گوییم نسبت با آن محل

و موضوعست که آن برودت که قوت عمل موسیقی را باید بسیار احتراست از انحراف که قوت علم بیطار را باید

و از این جهت که این دو قوت بکمال در یک موضوع جمع نتوانند شد آن سبب را که گفتیم از جمله آنچه ذکر رفت که

اعصاب حس و اعصاب حرکت او هر دو را با هم باعضا فرستاد که در هیچ عضو یکی بی دیگری نباشد و یکی قوت

حرارت و لطافت زیاده داد تا فرماید و براند و یکی قوت برودت و غلظت زیاده داد تا فرمان پذیرد و از عمل

ستوه نشود فتبارک الله احسن الخالقین و این پیش و امثال بسیار است چنانکه جزو نظری از طب و جزو

نظری از نجوم و جزو نظری از فقه که اصول فقه خوانندش و هر پیشه که در آن بحث از موضوع کنند که متعلق

بکیفیت و مزاولت عمل نباشد و مثال موسیقی نظر را بدان او دیگر که قوت شوق علوم متعلم را از زیادت شود و

که چون علوم بسیار است و زندگانی کوتاه از همه چیز فروگذشته در تحصیل علوم کنند و از هر یک و هر جزوی به هر چیز

باب اندر قسم دهم از ده وازده که بر شمرده در اقسامی که این قسم جنس آنست که بعدد اقسام قسم نهم است

چه هر یک ازین پیشها صناعت یکی از انها را که در موضوع با آن شرکت و هر یکی از ینها چون سوء المزاج

حق خاص را در بدن انسان و عظم و صغر آن بحسب عظم و صغر آن موضوع است در عالم و آن فساد که از و حق آید که در

موضوع تواند بود که اصل این پیشه اصلها افتند خلاف اصلها حق که در قسم نهم است چنانکه تشریح بدن انسان

کنند بخلاف واقع و بیان امزجه و اهویه بلدان کنند بخلاف واقع که بلدان جنوبی مخصوص که جبال او بر طرف شمال بود

سرد گویند و خلاف آن گرم چون بنای مقدمات علیه برین نهند و امثال این فسادها از بن درآن موضوع علم ایشان

قوت کنند و باشد که اصلها حق نهند و غرض فساد باشد چنانکه بحث از تشریح بدن کنند و بیان واقع گویند و غرض

این باشد که بجهت رفع مقدمات عمل توان کرد در اذیت رسانیدن بید نتوان اندیشه و که در اصل منع کنند از نظر در

اموری که متعلق بالات بمزاولت عمل نیست چنانکه درین زمانه اگر کسی از جزو نظری موسیقی بحثی گوید او را منع کنند و آن

باز دارند جهل را از منافع این علوم و چنانکه اصحاب تجربه و طایفه که خود را متقصدین خوانند در طب منع دانستن تشریح

و اهویه بلدان و مزاج کنند و بر اصحاب قیاس انکار کنند از جهل بمنافع این علوم و جالینوس بکتاب فرقه بر ایشان خطای

ایشان پیدا کند به بیان شافی کافی و منافع آنها درست کند و باید که در همه قسمت که درین کتاب که در این بحث نظر

کنند که آنچه آنها در همه اقسام کلی چهار است و هیچ یک حقیقی ناظر کند که مقالات بیاورد و همه آن یکی را گفته شود که اصل در علم

افتاده که پراکنده ذکر نکنند چنانکه علما برین چنان کنند باب در قسم یازدهم از بن دوازده که بر شمرده در

آن صناعتها که درین قسم افتد عدد اینها بعدد موضوعات اعمال است و این سخن بر نظر حقیقی ایست در هر جا که اطلاق

کنیم که تواند بود که یکچیز موضوع شود در علم و عمل صناعتها متعدده را هر کدام را بر وجهی دیگر چنانکه بیان این کنیم بعد

انشاء الله تعالی و هر یک از این صناعتها که درین قسم افتد چنان بود موضوع خود را و کل عالم را اگر چه کسی ناظر که نظیر آن

صناعتست عضوی خاص را اگر نظیر آن موضوعست از بدن و همه بدن را و مرتبه شرف آن صناعت و اصحاب

آن در عالم همین حالست و باید دانست که در این کتاب که تقسیم عمل علمی خواهیم که متعلق بمزاولت عمل باشد

و کار قوت عمل خواهیم که موضوع عمل مطلوب در آن صناعت شود و کار قوت مطلوب در آن صناعت را خواهیم مثال

اول چنانکه دانیم که در عود ابتدا از نغمه مطلق شروع کنند و بر ترتیب نغمه عادت که در دستها بر پردات آیند

فلان نغمه حاصل آید و چون از سبابه شروع کنند فلان و مثال دوم چون قوت مستغنی بر صوت و عمل بدیع که آن

که آن صوت و عمل را چنان ادا توان کرد که سامعان را از طرب و لذت و ما التی که مطلوب از آن صناعت حاصل آید

مثال سیم چون قوت مطرب و مغنی بدانکه عمل و صوت را چنان ادا توان کرد که سامعان را از آن طرب و لذت که

مطلوب از آن صناعت حاصل آید و اگر مرتبه شرف هر یک از ینها بیان کنیم از غرض این کتاب بیرون رویم و العاقل

و العاقل یکفیه الاشاره باب در قسم دوازدهم از بن دوازده که بر شمرده در آن صناعتها که درین قسم افتد

بعدد صناعات قسم یازدهم اند من حیث الموضوع که ضد ند یک بار دیگر و هر قسمی را که از آن اقسام که اطلاق قوت

عمل بر آن کنند که قسم یازدهم پیدا کردیم ضدیت بلکه سه ضد از سه جهت یکی آنکه منع باشد از آنکه متعلق از آن صناعت

دوم آنکه مقتضای آن اهمال کنند بر خلاف صواب سیم آنکه هیچ از آن دو نکنند و قصد ایشان از آن صناعت

مردمان باشد چنانکه علوم نجوم و رزم اختیار منفعت رسانیدن را و شاعری و قمار و اعمال عجایب را که
مردمان بدان اکراه کنند و تا آنکه منع از صناعتی باطل کنند یا آن را منع کنند که بکمان افتد که این صناعت و
مقصود و هیچ کس نیست و کسانی که دعوی آن صناعت کنند بگزاف دعوی کنند چنانکه خواجه ابونصر فارابی
کتابی دیده ام در ابطال صناعت احکام نجوم که خلاصه سخن او اینست که چون ادوار فلکیات و هر دور
و حرکت خاص را مقتضی خلاف دیگرانست و چون مقتضی هیچ دور موافق دور دیگر نباشد تجربه صورت
نه بندد و چون تجربه صورت نه بندد احکام نجوم سراسر دروغ باشد و عجب است از چنان فاضل که
سخن چنین کند و تواند بود که آن کتاب بر وی محمول باشد که چنانی چنین نگوید و این رساله جای بیان
بطلان آن ندارد و باشد که منع از آن صناعت بدان کنند که سوای حق جل و علا هیچ موجود را سبب وجود
دیگر ندانند و همه مخلوقات را معطل دانند و نفی حکمت ایزد تعالی کنند و از جهالت ندانند نعوذ بالله من …
جاهل الدین که جالینوس اند مرا از نفع نوشتن این ترتیب خاص بدن و اکتاب منافع الاعضا تا آنکه گوید که چون
کتاب منافع الاعضا می نوشتم و در آن منافع که در طبقات و رطوبات و موضوع چشم راست بر تعلل …
کردم و یک کتاب نوشتم شب بخواب دیدم که فرشته گفت ای جالینوس حکمت ما را از بندگان ما چرا پوشیده
چون از خواب در آمدم توبه کردم و یک کتاب منافع نوشتم مرا از نفع خاصه جهة هیات خاص چشم را نوشتم
و این طایفه همه را عبث دانند که گویند اگر در اصل چشم نبودی دیدن روا بودی بلکه چشم هیچ صفت
بدیدن نیست سوای عادت خدای تعالی بر این رفته و باین اعتقاد همه صناعات باطل باشد که گویند جامه
هرگز سبب نشود دفع سرما را و گرما را و چون چنین باشد چندین صناعت که در جامه بکار آید همه باطل باشد
و خوردن و آشامیدن گویند سبب نشود دفع گرسنگی و تشنگی را و چندین صناعت باطل باشد و بالجمله
هیچ صناعت را شمرده ای چه که نافع ندانند و اسما تمامی بدین عظمت و کواکب بدین عظمت و کواکب بدین …
که ایزد تعالی باندجای بازنا سوگند خورده و تاکید را انده قسم ایشان را تا با جا که فرماید وانه لقسم لو تعلمون
عظیم بیکار و معطل دانند و این آیه و آن دو آیه دیگر از کتاب خدای عز و جل بخوانند و یتفکرون فی خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار و مردمان در اسلام که دعوی دانش
کنند و حجة الاسلام ایشان نویسند باین مذهب و ملت تظاهر کرده اند و افتا علیم بیواطنهم و همه ایشان
در این کلمه جمعند که از چون و چرا دم نباید زدن و چندین جای که ایزد تعالی خطاب با اهل عقل کنند و گوید افلا یعقلون
همه عبث است و ابو معین در حق ایشان نیکو گوید که چون و چرا بستی برستی همی است در پیش این مذهب …
و ابو الفرج حکایت کند که زبان طغرل بیک مادا فسون با صفهان معارضه داشت به میدان اصفهان بسمت
افسونگری او را از معرفت باز داشتی یکی ایشان که همه خواص و صنایع را باطل دانند گفت این مار با فسون بخون
تا مردمان را پیدا آکنم که هیچ چیز چیزی دیگر را نفع و ضرر نرساند و مرحبا مار کمین تشرع کرده که از این در گذشتم …

نکرد

نکرد غایت خطی از و گرفت که او را مار بکشد خون او صد بار باشد و در ما خوانده گرفت مار بدست گرفت
مار بدست گرفتن همان بود و مردن همان و اینجانات از سباع و بهیمه کراه نتوانند که بر چون بار اول جنگ
کند بدستی بیش خود گیرد و بدستی جنگ کند که ضرر مار و موضع اذیت رسانیدن او و او انداز ایزد تعالی
ایشان را باین صفت یاد کند در کتاب خود که اولئک کالانعام بل هم اضل سبیلا و باشد که منع از صناعتی چون
طب و نجوم کنند این مظنه دار که قضای خدای تبارک و تعالی ستیزه نشود که چون بیمار دعه دریغ خلق کرده باشد
طبیب که در معالجه کوشد و منجم که ساعت اختیار کند با قضای خدای ستیزه کنند و باین دلیل باید که صاحب
این اعتقاد طعام نخورد و آب ننوشد و گرسنگی و تشنگی خدای تعالی خلق کند و از فطرت اصلی جهالت تمام
بالاتر شد چنانکه نهاده اند و امر معروف نکنند و از منکر باز ندارند و اگر بر مخالفات و مکافات که از این
طایفه نقل کنند در مخالفت طبیب و خود کشتن مشغول شویم از غرض این کتاب باز مانیم و باشد که
مجتهدان دیگر غیر از اینکه در این فصل گفتیم منع از صناعتی کنند یا همه صنایع و بعد از آن در فصول سابق اشاره
کردیم اینست تمام سخن در قسمت صنایع بر سبیل اجمال باب اندر آنکه صنایع غیر متناهی اند بالقوة و
متناهی اند بالفعل در کتاب ما بعد الطبیعه درست شده که آنچه از امور بالفعل باشد همیشه متناهی اند و آنچه
بقوة باشد غیر متناهی و چون قوت بر دو قسم است یکی فعل و یکی انفعال باید که باشد که عدم نهایت در هر دو
از ایشان در مثال اول قوت خدای تعالی بر امور غیر متناهی مثال دوم قوت هیولی قبول صور و اعراض غیر
متناهی متناهی یا که امور غیر متناهی از فاعل و قابل با هم جمع نتوانند شد چنانکه در کتاب مجید باین اشاره کرده
که کل یوم هو فی شان و باید که بدین دو مقدمه برهانی گوییم در خور این کتاب نتواند بود که در وقتی از اوقات موجود
غیر متناهی باشند بالفعل و الا لازم آید که شامل آنها باشد بی نهایت باشد و ترتیب میانه اعداد طبیعی
پس اعداد مرتب غیر متناهی موجود باشند و این محالست و نشاید که متناهی بقوت باشند که چون آن امور متناهی
از قوة بفعل آیند حرکت سپری شود و زمانه بنهایت رسد و هیولی که وجود او محض قوتست ناچیز شود و علل
وجود معطل باشند و آن دو محال دیگر لازم آید که این کتاب نه جای آنست پس درست شد که موجودات
همیشه بفعل متناهی اند و بقوت غیر متناهی و همه صناعات که هست متعلق بموجودیست در علم یا عمل پس صناعات
بفعل متناهی اند و بقوت غیر متناهی و چون موجودات بر دو قسمند بعضی از آنها دائمی و بعضی غیر دائمی
صناعات باین اعتبار قسمتی افتد یک قسم آنکه موضوعش دائمی باشد دیگر آنکه دائمی نبود و آنکه موضوعش
دائمی بود یا بصورت تنها نه بشخص و آنکه بشخص دائمی باشد یا در فعلش توهم قسمت افتد بتقدم و تاخر
زمانی یا نیفتد و آنکه در فعلش قسمت چنین نیفتد یا در اصل قسمت نیفتد یا قسمت بچنین چون ایزد تعالی و عقل
و فلک و عناصر و ظاهر است که هر یک کدام قسم را مثالست و ایزد تعالی در قسمی که او را شریک ندارد که
واحد حقیقی اوست که در ذاتش قسمت نیفتد و چون در صفات نیفتد در فعل نیز نیفتد که فعل از ذات آ…

و باقی دیگر در قسمت خود شریک دارند که معقول بسیارند و افلاک و عناصر بسیار و تواند بود که قسمی عام
موضوع صناعتی شود و تواند که فردی و این اقسام دائمی که موضوع صناعت شوند هرگز موضوع صناعت
عملی نتوانند شد از آنجهت که دائمی اند و این ظاهر است اما آنکه موضوعش غیر دائمیست موضوع علم و عمل هر دو
تواند شد اما موضوع شدن علم خود ظاهر است و موضوع عمل شدن از آنکه چون غیر دائمیست آن حیلت
که در بقا و فنای او اندیشند و مرتبه شرف رسانیدن و خست رسانیدن او اندیشند چون در آن بعمل
آورند موضوع عمل شود و اما امور دائمی نه چنین باشد که حیلت در بقای او صورت بر بندد که خود باقیست
بی حیلت و در فنا نیز که فانی هرگز نشود و در شرف نیز که بمرتبه شرف بآن رسد که از این مرتبه وجود بمرتبه
بالا رود و بمرتبه خست بآن رسد که بپایین آید و این کون و فساد صورت نه بندد و دائمی از کون و فساد
مبراست و شاید که جمعی بدین انکار کنند نفس جزئی را که گمان برند که همیشه بر یک صورت باقیست و بمرتبه
شرف رسد که علت و خست که جهالت و موضوع کون و فساد نشود و اگر بحق در بیان آنها کنیم که موضوع
چون متحد اند چون مختلف و کون بجهت و فساد بجهت کتابها از سر باید نوشت که بسا المباحث آن
کتابها که اینها در آن شود بر باید داشت از کتب ارسطو و نظر مستوفی در آن کرد تا دفع شبهها شود و لیکن
پیشتر این قسم را گفتیم که ظاهر است که موضوع عمل نشود از جهت وجود را هم گفتیم که بهمه حال از جهت آن
موضوع عمل نشود که اگر شود بشرف و خست شود و این جهتیست غیر وجود دائمی باب اندر تفصیل
مراتب موجودات بر سبیل اجمال باید دانست که واجب الوجود بذات خود مبدع و جه موضوع فعل و عمل نتوان
شد که در وی هیچگونه قوت انفعالی نبود و بعد از او ذات عقلست و او بذات خود بی واسطه موضوع فعل
واجب الوجود است بآنجهت که صورت عقلی را ابداع کرد و در قوت اوست عقل و در حقیقت هیولی قوة اوست
موضوع فعل است که صورت عقل از فاعل صورت جدا نیست که عاقل و معقول متحد اند پس درست که ذات
عقل هم موضوع علم شود و هم موضوع عمل لیکن از ذوات نفس است و او موضوع فعل عقلست که صورت نفس را
ابداع کند در طبیعت که در حقیقت موضوع فعل عقل اوست که صورت نفس از عقل جدا نیست که عاقل
و معقول متحد اند و بعد از وجود طبیعتست که صورت جوانست و او موضوع فعل نفس است بقوت
هیولی کلی که او راست که او را جسم مطلق دانند و در حقیقت موضوع فعل نفس اوست که قبول صورت
آفتابی و قمری و زهرئی و عنصری کرده که آن صورتها چون از و برداشته شوند با نفس یکی شوند که عاقل
و معقول متحد اند بعد از جسم مطلق است که موضوع است فعل طبیعت را بقوت هیولی جسمی که در حقیقت
موضوع فعل طبیعت اوست که صورت جسمی از طبیعت که کمال اوست جدا نیست که عاقل و معقول متحد اند
آنگاه از هیولی برداشته شوند بعد از آن هیولی جسمی است که موضوع است فعل صورت جسمی را که قوت
انفعالی محضراست بواسطه آن عدم که مقارن اوست که از قوت و صورت جسمی جدا نیست آنگه در عدم

محض

محض بر داشته شوند که عاقل و معقول متحد اند و ترتیب وجود امور دائمی از علت و سبب اول بدین گونه است که ذکر کرده
که صورت در ترتیب عقل مقدم اند بر موضوع صورکه چون ابتدا از وجود محض کنند از اشرف با خس آید چنین که
بیان کرده یم و ارسطوطالیس در کتاب برهان اقدام و اما این ترتیب الاقدم و الاعرف عند العقل گوید و چون ابتدا از علم
محض کنند اول آخر شود و آخر اول اول را ثبت ثانی باین ترتیب اقدم عند الحس گوید بکتاب که عدم محض موضوع
قوة انفعالی محض شود که از و داشت آنرا امر من گوید که محتاج محض است در فنای موجودات بدوست و بدین سبب شدا
حوالت بدو کنند و چنین است و فاعل بذات این قوت را صورت جسمیت و عدم با این قوت انفعالی محض موضوع شود
صورت جسمی را و فاعل بذات صورت جسمی را طبیعت و صورت جسمی با هیولی موضوع شود طبیعت و فاعل بذات
طبیعت نفس و طبیعت با جسم موضوع شود نفس را و فاعل بذات نفس را عقل است و نفس با جسم نفس موضوع
شود فعل واجب الوجود را که عقل است و صورت تمامیت عالم را و اول مرتبه امکان است و در این ترتیب که از
هیولی بصورت آیند که ابتدا از عدم کنند مقدم اخس باشد و موخر اشرف و این اقدم است که ارسطوطالیس
او را بکتاب برهان اعرف و اقدم عند الحس خواند و این فصل با این غموض آنرا آورده یم که بدانند که هیچ موجود
دائمی بعالم معطل نیست و از عدم مرتبه عدم همه مراتب لازم آید که لا رسند هر یک دیگر را دیگر تشوف
متعطل از آنکه باین سخنان که بایسته چون افسانه بر گوش چون داشتا شوند و کوشش نمایند که بحق و باطل آنها
برسند که بسیاری از این سخنان از مردمان که دعوی دانش کرده اند شنوارت یا جهالت را سند بر ساخته
و بتلبیس و صورت باطل بر مردم فرا نموده انه تعالی هو الموفق و المعین و ما طال المرضات اقتصر بر این فصل بهمه حدود
اشیا اشاره کرده یم که بعد از ماده و صورت پرداخته شود همیشه ماده بطرفی علم باشد که بقوت است و صورت
در طرفی وجود که بفعل است که هر طرفی بطرفی باشد و الاحد را معنی نبود و بدین سخنان کافی حکمت کنند
و چنین که ما گفتیم ریاضت بسیار بباید کشید تا باین معانی رسید و چون بیان موجودات دائمی کرده یم که چگونه
موضوع افعالی دائمی شود بیان کنیم آنچه تا جزوی عمل را که موضوعها ایشان دائمی نیستند بتفصیل الا ان توفی
کتاب بعون الله و توفیقه و الحمد لواهب العقل و الحیوة باب چون موجودات دائمی بترتیبی که گفتیم
از مبدا اول تعالی شانه بدید آمدند و افلاک بجنبش اندر آمدند جنبش دائمی شوق وجود بفعل را و این جسم
که میان اندر بود موضوع فعل فلک شد که از فلک بقوة حرکت فعل و صورتی باو دید آمد و مقدار فعل هر چند
نسبت با فاعل یکی بود نسبت با قابل یکی نبود که قابل که جسم میانه بود با اثر فاعل را که فلک است بیک درجه قبول کرد
که از یک زیاده پذیرفت و دور کم و میانه و این صورها عناصر گویند که مقدار اثر فاعلیت در قابل
مختلف شود پاره آتش شد و پاره هوا و پاره آب و پاره خاک چو این جسم که میانه فلک اندر بود موضوع شد
فعل فلک کرده و از فلک صورت آتشی و بادی و آبی و خاکی بدید آمد و بصورتی شریف بر اصلی و این چهار
موضوع فلک کواکب شد که دو بدو را ایشان اثری کنند و نزدیک اثری و شرقی اثری و مغربی اثری و این

واین اختلاف را نهایت نیست و کلیات آن را بکتابها بنجوم شمرده شود و بانی اختلاف از ایشان در عناصر مزاج
و صور گوناگون پیدا آمد که اجناس آن معدن و نبات و حیوانست و گفتیم که اثر پذیرفتن قابل را از کامل است
از فاعل کمالیت و نقصان و کمال آن باشد که زیادت از اثر جنس آن قابل را ممکن بود که قبول کند که از آن اگر در گذرد با فاعل
یکی شود و از جنس قابل بیرون رود و نقصان آن باشد که قابل از آن کمتر اثر فاعل تواند پذیرفت که اگر از آن پایین آید
قوت محض باشد نه تا اثر بالفعل و صورت انسانی کمال اثر فاعلست در قابل و صورت معدنی نقصان اثر فاعل
در قابل و از این جهت هیچ معدنی غذا نشود انسان را و نبات میانه معدن و حیوان که انسان نوعی از وست نهاده
و هر یک از این سه جنس را که معدن و نبات و حیوانست مرتبتیست که انواع آن جنس از آن بیرون نیفتد و اول درجه
در معدن بآخر درجه اسطقسات پیوسته است و آخر درجه معدن باول درجه نبات پیوسته است و آخر درجه نبات
باول درجه حیوان غیر ناطق پیوسته و آخر درجه حیوان غیر ناطق باول درجه انسانی پیوسته و آخر درجه انسان باول عقل
ملائکه پیوسته و چون انسان بر صورتها اشرف بود و آن سه دیگر بر صورت نقص آن سه پذیرا شوند اثر انسان را که
بفعل و قوت خود ایشان را از صورت اخس بصورت اشرف رساند که قریب تر بصورت بکمال است که صورت انسانست
و چون بصورت انسانی نزدیکتر آیند انسان را نفع بیشتر دهند و خدمت بیشتر کنند که نفع و خدمت بعنایت
صورتیست و مضرت و سر از خدمت بپیچیدن بعنایت صورتیست چون آهن که چون از قوت انسانی اثری بقدر
استطاعت و قوت خود پذیرد مثلا محراث شود که بدان انسان را نفع رساند و از صورت خود بالاتر آید و معین
شود انواع نبات را که بزرع حاصل شود و هم چنین گندم از قوت و تدبیر انسانی اثری پذیرد و آرد اثری پذیرد
که نان اثری از معدن و حکر پذیرد که بصورت انسانی رسد پس آن صور که اجناس ثلثه از قوه مدبره انسانی
که صورت حقیقت انسان است قبول کنند بآنجهت که قریب و مناسب صورت انسان شوند آن صور را صور
صناعی خوانند و هر یک از انسان را که صورت قبول کند موضوع و هیولی آن صناعت خوانند و آن قوت را در انسان
که بسبب آن صورت خاص شود قوت صناعت و آن انسان را صانع خوانند و هم چنین است چون کامل انسانی
اخس را زیر شود و او را از صورت اخس بصورت اشرف کند در استطاعت او باشد رساند و هر چند در آن
بیشتر شرف بیشتر و از این بیان که کردیم معلوم شد که همه اجناس موالید انسان را بالطبع همه منقادند و همه
انسان انسان اکمل را بالطبع منقادند و از این است که حکما گفته اند العقل مطاع بالطبع و هر چند کمال صورت
انسان بیشتر قرب بعقل بیشتر و هر چند آن بیشتر انقیاد با انسان کامل بیشتر که گفتیم که همه مراتب بهم
پیوسته اند و آن دو که با یکدیگر بی واسطه متصل باشند اخس آن اشرف را فرمان بردارتر که آن اشرف را که
بالاتر بود و از بیشتر که گفته اند که حکما صحبت عوام را شایند که کسی باید که با عوام بمحقق پیوسته باشد
و با حکما بمحقق که از حکما استفاده کند و بدیشان رساند و از این جهت کردن ملوک و گروهی که در تدبیر امور
انسانی دارند او را که نزدیک بمرتبه انسان باشد و اندک مرتبتی در تعیین بر ایشان دارد فرمان برند و آن کسی

با کاملی بپیوندد او را دشمن باشند که التجانس تشاکل و تشاکلات ثبوت محبت صورت نمیدهد و تا محبت نباشد
اخس اشرف را انقیاد نشود والله اعلم

باب ب اندر آنکه صناعات مرتبند باینکه صناعتی باشد که پایین
همه صناعات باشد و صناعتی باشد که بالای همه باشد و سایر صنایع متوسط باشند میان این دو صناعت چنانکه صانع پایین
جسم را که طبیعت از عمل او فارغ شده باشد بردارد و موضوع عمل خود کند و چون عمل او در او تمام شود صانع
دیگر که بر تبه شریفتر از وست او را بردارد و موضوع عمل خود کند و هم چنین تا بصناعتی رسد که چون عمل او در او
تمام شود یا موضوع شود فعل طبیعت را و هر صناعتی که چنین باشد بدین طریق که در سلسله از صناعات
نباشد یا باشد و بعضی صناعات چنین که گفتیم نرسد که بصناعتی رسد که نافع باشد در صورت اشرف آن صناعات
مطرود باشد و فاعل آن مستحق قتل و ضرب تا بجهد درجه باشد که بارها در این کتاب گفتیم که درجه موجودات
بیکدیگر پیوسته و همیشه موجود اشرف سایس است آن را که بی واسطه بدو پیوسته در طرف اخس و سیم را که
بدین دوم از طرف اخس پیوسته دوم بی واسطه سایس است و تا سیم بمرتبه دوم نرسد اول بی واسطه دوم
او را سایس نتواند شد و مثال را فرض کنیم که ا مرتبه کمالست در سلسله از موجودات او ب ثانی اوست در طرف
اخس و ج ثالث اوست و د رابع اوست و ه خامس اوست و ه موضوع شود د را و غایت کمال ه
آن بود که د شود و چون د شود موضوع شود ج را و غایت کمال د آن بود که ج شود و چون ج شود موضوع
شود ب را و غایت کمال ج آن بود که ب شود و چون ب شود که غایة الغایاتست دانسته یا باز کردد که طریق کمال
و باید که این را بمثال مرسل آشکارا کنیم که همه موجودات دانست و مثال گندم را آریم که جسمیست طبیعی که
طبیعت صورت گندمی را پیدا کرد و فارغ شد او را طحان بردارد و موضوع عمل خود کند که گندم آرد بقوتست
و کمال او آن باشد که آرد بفعل شود و چون آرد بفعل شود موضوع شود صورت خمیر را که آرد خمیر
بقوتست و کمال او آنکه خمیر بفعل شود و چون خمیر بفعل شود موضوع شود صورت نانی را که کمال خمیر آن
باشد که نان شود و چون نان شود موضوع شود صورت کیلوس را که کمال او آن باشد که کیلوس شود و چون
کیلوس شود موضوع شود صورت کیموس را که کمال کیلوس باشد و چون کیموس شود موضوع شود صورت
خون را که کیموس خون بالقوه است و چون خون شود موضوع شود صورت انسانی را که غایت این همه موضوعات
مختلف بود و ظاهر است که هر موضوعی را از این موضوعات که برشمردیم فاعلی باید که او را بغایت مطلوبش رساند
که دران بالقوه بود که محرک و متحرک یکی نباشد که هر چه بالقوة چیزی بود بخودی خود بالفعل نشود و این فاعلها بعضی
صناعی بود که طحان و خمیر کن و نانپز باشد و بعضی دیگر طباعی که هاضمه و مشبهه و غیر اینها اند پس درست شد
که صنایع و صناع مترتب اند و غایت فعلهای همه موضوع فعلهای دیگر شود تا منتهی شود بموضوعی که بی واسطه
فعل عقل یا نفس یا طبیعت قبول کند و هر که در سلسله از صنایع نباشد در سلسله وجود معطل باشد و فضول
باشد که در سلسله نباشد که در آن مثال که گفتیم ا را ب کند یا ب را ج یا ج را د یا د را ه که چنین کس در وجود

موضوع شود ا را و غایت کمال ب آن بود که ا شود و چون ا شود

وعدم باشد و در وجود حقیقی او بود چنانکه فردوسی گوید ٭ تو مر دیو را مردم بد شناس ٭ کسی کو ندارد ز یزدان سپاس
و مرتبت هر یک از ینها ظاهر است که بارها بدان اشاره کرده‌ایم **باب** چون معرفت صناعات روشن شد
باید که حد طاقت صناعات دانسته شود تا آنکه بانچه در طاقت صناعات نیست از اصحاب صناعات طلب نشود تا
بنا بر آن از ایشان نکوهش نکنند یا منکر اصل آن صناعات شوند هر صنعتی را موضوعی هست چنانکه
بیان کردیم مقدمه نیز باشد که بکلی پیش آن صناعت نباشد چنانکه صناعات طبی که حد آن آنست که حفظ الصحة
باقیة ورد ما زایلة و این سخن بعینه اطلاق راست نیست که ضمیمه دارد که بقدر طاقت و موضوع الصحة
والطب است چه موضوع صحت اگر طاقت صحت نباشد بانکه هر طبیعی بپایان رسید یا مرضی بعید احتمال
ساخته باشد که نیاید پذیرای صحت شدن چنانکه دوا و اخر دقا هر چند که جنس مرض در قوت طبیب باشد
مداواة آن لیکن تدبیر طبیب مفید نیفتد و ابقا باید صحت و هم چنین اگر اسباب مرض را قوت بشتاب باشد
که تدبیر طبیب بان مقاومت نتواند کرد و تدبیر طبیب را قوت یکی باشد و سبب مرض قوت هزار و یکی با افراد
پسندیده نباشد تدبیر طبیب و افایت محسوس نباشد دوا الا مرض و در صحت مگر پیغمبری دعا کند معجز
و خرق عادت و آن صناعت طب باشد و سبب نفی این آنست که بعلم طبیعی درست شده که قوای جسمانی
متناهیند و مر متناهی ممکن است زیاده بران پس چون قوت طبیب یا مریض را مقدار معین باشد و سبب موت
ازین دو زیاده باشد طب نفع ندهد و رد صحت و بدین صناعت طب باطل نشود که صناعت طب آن راست
که مرض تنها قوت مریض بان پسنده نباشد یا پسنده باشد چون تدبیر طبیب با آن یار شود بسنده شود
مدافعت آن را تا انسان تر و زودتر زایل شود و قیاس همه صناعات ما بدین باید کرد و این فصل آن را آوردیم که بیشتر
مردم را عادت باشد که اصحاب صناعات را بدانچه در طاقت صناعت ایشان نباشد مسئلت نمایند و چون
غرض حاصل نشود نکوهش کنند و این بیشتر طبیبان و منجمان را افتد که چون منجم اختیار ساعتی کند سفر را
که لا بد اصل موضع نکبات رسیده و قوت اختیار منجم متفاوت با متبهات اصلی نتواند کرد چون نکبتی بانجا رسد
گویند منجم خطا کرده در اختیار و در حقیقت با این دو معنی که ایشان گمان برده‌اند خطا کرده باشند آری اگر طبیب
یا منجم معالجه یا اختیار کند از آنچه ما گفتیم خطا کند اما بر دیگر منجمان را دیدیم که در اثبات نفع صناعت نجوم
رنجها کشند و مردمان که منع فضیلت صناعت نجوم کنند و منع نفع آن کنند باید دو معنی که اگر آنچه بمقتضای نجوم
دانسته واقع شود پس صناعت نجوم را چه نفع باشد و اگر واقع نشود پس صناعت نجوم را چه صدق باشد و
بطلیوس آنچه در طاقت صناعت گفتیم جواب گفته است که بعضی از مقتضیات نجوم را حتم است و اختیار
منجم را در آن نفعی نباشد و بعضی دیگر نه چنین است که اختیار بان پسنده باشد و این سخن در آنچه گفتیم منوا است
و در منع نفع صناعت نجوم پندارم که سخن با ما از ما بازین نکنند که ایشان گویند آنچه شدنی باشد می‌شود
اختیار نجوم چه کار آید و آنچه این سخن را بر ایشان و بر همه مانعان و منکران صنایع بلا پس نرفت آنست که

وتقاضا هر چیز را سببی آفریده است که بآن سبب حادث شود یا باقی باشد هر چه بصناعتی بوجود آید آن صناعت
سبب وجود آن گردد که تا آن صناعت نباشد آن چیز موجود نشود چنانچه دهقان گندم تا کار در گندم بوجود
در نیاید در پی دهقان از ایزد تعالی سبب وجود گندم کرده و همچنین چون منجم اختیار کند شخصی را که سفر کند
سفر را لیکن فراهم کند ایزد تقاضا اختیار منجم را ساعت خوب سبب فراهم آوردن آن مال کرده و آنکه منع نفع این اختیار
کند چنان باشد که گوید اگر گندم وجودش ناچار است دهقان چه بکار در همه عاقلان برو انکار کنند اگر چه
اشیا را با سبب داشته و ندیدیم دانایان پیش را که بدین اشارت کرده باشند و مسئله نیست که بران ضبط کرده
باشند مصلحتی را بوذرجمهر که بدین اشارت کرده که کوشش را قضا سببی است و برین کلمه زیاده معالله اعلم
باب اندر آنکه علوم را غایت نیست و در قدرت آدمیان نیست که همه علوم بتفصیل دانا شود و اگر همه
مردم دعوی دانش کنند و اگر با ایشان نسبت جهلی در مسئله داده شود استنکاف نمایند و چون چنین دعوی
گزاف کنند بنا چار هذیانها باید گفت که از آن صناعت که آن مسئله که در آن سخن گویند از آن پیش بوده
باشد و ما بیشتر بیان کردیم که صناعات را نهایت نیست و باز لاتناهی علوم ثابت شد و در این فصل بتوفیق
ایزد تعالی درست کنیم که در قوت علم و لعد سلسلهای علوم نظری غیر متناهی بیرون آید و مثال آن از تعالیم
اب ج دایره فرض کنیم و مثلث اب ج در وی فرض کنیم و وجود مثلث در دایره اب ج محتاج برهانست
و نظری است و نسبت ساحت مثلث اب ج بدایره اش نظری است و تا اکنون هیچکس را دست نداده است
تحقیق این نسبت را و نسبت ضلع اب بقطر دایره اب ج نظری است و نسبت اب و قطر دایره بمحیط
دایره اب ج نظری است و ندانسته‌اند و هم چنین چون مربعی در دایره اب ج فرض کنیم یا مخمس و مسدس و مسبع
و مثمن الی ما لا نهایة له نسبت ساحت هر یک بدایره اب ج و ضلع هر یک بمحیط اب ج و قطر هر یک و ضلع
هر یک نظری است و بنظر باید دانست و باشد که نتوان دانست و باشد که عمل شکلی از اشکال الاول در دایره
اب ج هنوز معلوم نشده باشد شکل مسبع و متسع که با وجود که عمل مثمن و معشر که طرفین اینست
معلوم است کسی را دست عمل ایشان را بتحقیق معلوم ننموده‌اند خصوصاً مسبع را پس ازین معلوم شد که دایره
اب ج عمل اشکال متساوی الاضلاع و سایر النظرها غیر متناهی است که اگر فکر در آن کنند بعضی را یا تمام
باید که دانسته شود و کیفیت که اگر ازین مثلثات و مربعات و غیر ذلک را مختلف الاضلاع فرض کنیم و در هر یک
عدم نهایت رود و چون در او غیر متناهی فرض کنند در هر یک امکان فرض این اشکال رود و در سلسلها
پیدا شود غیر متناهی و در هر سلسله غیر متناهی از چندین جهت و همین سخن در مقادیر ازین جملها برد
آید و در علم طبیعی افتد و در موضع ستارگان درست آید و در علم عدد درست آید و چون در نسبت تالیف
درست باشد در علم موسیقی افتد و چون در مبادی حوادث افتد در علم ما بعد الطبیعة افتد و چون چنین
باشد فرق میان دانا و نادان این باشد که دانا داند که نداند مگر اندکی و نادان نداند که نداند مگر اندک

وایزد تعالی بدین معنی اشاره کرده که وما اوتیتم من العلم الا قلیلا واین فصل آنرا آوردم که در طاقت هیچ یک
از اصحاب صناعت نیست که همه مسایل آن صناعت دانا باشند واز بهر این گفت افلاطون الحرکة فی الصناعة
بین القلیل والکثیر وچنینکه بدانستن یک مسئله هندسه مصادره مهندس تمام نشود بنادانستن همه مسایل که در
قوت علم هندسه است از مهندسیت بیرون نرود بلکه ایزد تعالی ادمیان را استعداد دانش داده که بدان زندگانی
واسباب آن ایشان آسان باشد واین دانش را در ایشان پراکنده افریده که دانست بحکمت بالغه خود که شخص واحد
قوت جمله همه دانش ضروری نیست و هر زمان علمی تازه پیدا کند و بحقایق آموزد و در هر بابی مصلحت آن
زمان را ایزد دانایان هر زمانه آگاه باشند که در صناعتی از ضروریات مطلق اجتماع انسان در درجه سخن گویند
واستخراج مسایل کنند بارعایت مصلحت آن زمانه که در آن باشد وباقی مردمان که تابع این دانایان باشند
بدانش رسند واگر چنین باشد وسخنان هر جهت ونکوا و دروغ کشیده ومغرور داشت خاتمه اندر طریقی
که نادانان وجاهلان هر زمانه که دعوی دانش کنند بحیله با مردمان فرو مایه محالها پیش برند طریقه
بزرگ ایشان اینست که در علوم نظری الفاظ مهول وغریب استعمال کنند که در مغلطهای خطابی رود
ودر هر علم مسئلها آورند که نه از آن علم باشد ومردم فرومایگان را از برهان آن کتاب وان مسئله که باید گفت
غافل کنند وایجاز مخل بکار برند واطناب ممل وبیشتر ایجاز بکار برند که چون متعلمان که مر کز اصل مسئله را
ندانسته اند اگر در تحقیق در ان مسئله کنند وشبهت از شبهت آیند واین همه چند کلمه مختصر غریب مشکل
در تحیّر افتند که در کلمات بجای طفلان را افتد وچون آن مسئله وآن دقت وشبهت وآن بیرون شد را
بتفصیل در آورده شد هر چند که آنرا محال الصعوبة باید یعنی اولی باشد آن متعلم را چنان خوش آید که وحی
استماع چه از نافهمیدن بفهمیدن رسد که موضوعی را محمول اثبات شود یا نفی وبا اینکه هیچ نفهمیدن
بفهمیده بخطا وصواب آن نظر نکند وشرم از آن داشتن کند که این سخن معنی خوب داشت ونفهمیدم وباقی
برین قیاس است واین معنی مغلق خوب آنست که موضوعی را محمول اثبات شد وحیلهای بسیار از ان ضم کنند
کرایند کتاب شبهای دراز کشیدن این سخنان است باید که سخن در عرض این کتاب گفته شود از سطور که ببینند کلمات
غریب ومهول در برهان آوردن کار نادانیست که خواهد بحیله در رونق ونفوذ سخنان باطل را رواج دهد
چون بالفاظ مستانس آورد ودر مردمان نرود بمعنی آن رسند وفکر در خطا وصواب آن نمایند وتلبیس
آن محیل برایشان ظاهر شود وباید که فرقی که میان سخن دشوار وعبارت دشوار هست بیاد کرده شود
تا حیلت محیلان ظاهر کرده که درین زمانه ما کتابها هست که عبارتهای دشوار مسایل آورده اند که همان
مسایل بکتابهای دیگر هست وچون از آن عبارتها فهم آن مسایل آسان تر است آنرا نکوهش کنند ودقتی
ندهند وایشان ستایش کنند وقدسی گویند ودر حقیقت مستحق نکوهش اینست نه آن وابو العلا المعرّی
اگر چه در باب دیگر گفته نیکو گوید یا دی الایام یفعل کل نکر ۞ فانی العجایب مستریح ۞ البرق شکم ثلث

حیثا وکان علی خلاف کم یزید ۞ ودانایان چنین گویند که دشواری در لفظ افتد ودر معنی افتد ودشواری
که در لفظ افتد در ترکیب افتد یا در کیفیت یا در جوهر وانچه در ترکیب افتد چنین افتد که لفظ را زیاده بر
احتیاج آورند وآن مقدار تکرار کنند که ملالت روی دهد وبخطا وصواب سخن نتوان رسید یا در اصل سخن معلوم
نشود یا لفظ را کمتر از احتیاج آورند که نتوان معنی مطلوب را از ان فهمید یا اضطرابی روی دهد که بخطا وصواب
این معنی نتوان رسید واول را اطناب ممل نامند ودوم را ایجاز مخل وآن دشواری که در کیفیت لفظ افتد یا در اصل
جوهر لفظ افتد چون الفاظ غریب بکار بردن یا در خارج لفظ افتد چون تقدیم محمول بر موضوع وتاخیر صغری از
کبری وتقدیم جزا بر شرط وتاخیر مقدمه از تالی وفرق میان دشواری لفظی ومعنوی آنست که چون دشواری
لفظ از عبارت پیدا شود همان معنی را چون بعبارتی دیگر ادا کنند که در ترکیب وکیفیت مستوی باشد فهم آن معنی مشکل
دشوار نباشد ودشواری معنوی را چاره نباشد الا بعقل بزرگ وکتابهای زمانه ما اکثر دشواری لفظ را جامع است
رسالهٔ قدریهٔ سلطان الحکما بادکاکت معنی وفرومایگان بران جمعند از فرومایگی والمحققین نصیر الحق والملة والدین الطوسی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب الارباب ومسبب الاسباب ومفتح الابواب وملهم الصواب ومسهل الامور الصعاب والصلوة
علی محمد المبعوث بفصل الخطاب وعلی آله اولی الاحساب والانساب اما بعد بحکم آنکه بعضی برادران بر سبیل
حسن الظن محرر این سواد بتصور آنکه در مباحث حکمی دیداری دارد التماس اقتراح کرده اند که انچه او را روشن
شده است در مسئله جبر وقدر که از جمله مسایل مشکل است که میان اصناف خلق دایر شده واکثر افهام
از وصول بتحقیق آن قاصر بر سیاقت تقریر وتفهیم نه بطریق جدل ونظر تحریر کند وتسوید این اوراق اتفاق
افتاد وابتدا بتقریر مقدماتی که دانستن این مطلب ونبیاد مطالب دیگر با آنکه آن ممکن باشد کرده شد
وجمله در ده فصل مرتب کرده آید شد ایهامات که ملتمس ایشان بانجاح رسید باشد انشاء الله وهو ولی التوفیق
فصل اول در حکایت مذاهب درین موضع واشارت بحجت هر قومی فصل دوم در ذکر وجوب وامکان وامتناع
واحکام هر یکی فصل سیم در ذکر اسباب وعلل واشارت بمعنی جبر واختیار فصل چهارم در آنکه تا موجب
نبود مسبب از و صادر نشود فصل پنجم در کیفیت استناد اتفاقیات علل بطریق اجمال فصل ششم در بیان
آنکه وجوب فعل از فاعل منافی اختیار او نباشد فصل هفتم در ذکر قوی وافعال انسان وفرق میان انچه
باختیار او بود وانچه باختیار او نبود فصل هشتم در بحث از قدرت حادث وکیفیت صدور افعال اختیاری
از مرد فصل نهم در انچه حاصل مباحثات درین مطلوب وحل بعضی شبهات فصل دهم در آنکه اطلاق اختیار
باینمعنی بر باری تعالی وتقدس شاید یا نشاید اینست فهرست کتاب وبعد ازین بتقریر مقاصد پردازیم بتوفیق الله وعونه
فصل اول در حکایت مذاهب درین موضع واشارت بحجت هر قومی یاد مردم چون جبریانستم بکار داشتن آنرا
واز ان قدر اندازه وتقدیر قومی گویند مردم را در هیچ کار اختیار نیست واز ایشان بعضی که غالب باشند

گویند مردم را خود هیچ اثر و فعل و کسب نیست و آنچه نسبت با او کنند که او کرد فعل ایزد است تعالی شانه
و بتقدیر او و کسب بنده است چه الله تعالی بایجاد آن فعل بهم مقارن بنده آفریند آنرا قدرت خوانند و بحقیقت
میان این سخن و سخن اول تفاوت جز در عبارت نیست از جهت آنکه هر دو قوم گویند لا موثر الا الله و این قوم را جبری
خوانند و بازاء ایشان قومی گویند هر چه مدح و ذم آنرا بجمع با بنده است فعل بنده و او فاعل آنست و باختیار خود
میکند اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و آن کار را خدای تعالی با او باز گذاشته است و جواب از و خواهد و این
قوم را قدریان گویند و باشد که عدلیان خوانند و باشد که قوم اول را قدری خوانند بسبب آنکه گویند کارها
بتقدیر خداست و از جهت این خبر که القدریة مجوس هذه الامة هر قومی حواله قدری با دیگر قوم کنند و میان
این دو طایفه مقاله بسیار است و حجت بزرگترین طایفه اول آنست که باتفاق هر دو قوم خدای تعالی پیش از
وجود بندگان دانست که هر کس چه کند اگر ممکن باشد که خلاف آن کند ایشانرا هیچ اختیار نباشد و نیز گویند
که قدرت و ارادت مردم نشاید که فعل او بود چه اگر فعل او بود او فاعل بحسب قدرت و ارادت بود و او در ایجاد
قدرت و ارادت خود بقدرتی و ارادتی دیگر احتیاج بود و نخ دور یا تسلسل لازم آید و هر دو محالست و چون
قدرت و ارادت مردم نه بفعل او بود هر گاه قدرت و ارادت ده و آفریند واجب بود که فعل از و صادر شود هر گاه
نیافریند محال بود که صادر شود پس او را هیچ اختیار نبود و نیز گویند که اگر باری تعالی تقدیر کرده باشد که چیزی بمردم
رسد و او سعی در تحصیل آن نکند لا محالة باو رسد و العکس بالعکس پس جهد و سعی مردم را هیچ تاثیر نبود و جمله
بخواست و تقدیر باری بود و حجت بزرگترین طایفه دوم آنست که اگر بنده را اختیار و فعل نباشد تکلیف او
عبث و دعوت انبیا و اولیا و کتن و مکن بیفایده و جهد و سعی را باید که وجهی نبود و مدح و ذم مستوجب نشود و اگر شود
راجع بمردم نباشد و دین و کفر بخت نیک و بخت بد باشد و ثواب و عقاب نه بر عمل باشد و بعضی دعوی
ضرورت کنند در علم بآنکه مردم را فعل است در آن و در آن مختارست و ما آنچه مقتضای عقل مطلق است درین
بحث بترتیب ایراد کنیم و التفات نکنیم بنصرت مذهبی یا کسی مقالتی تا آنچه حق باشد واضح شود فصل دوم
در ذکر وجوب و امکان و امتناع و احکام هر یک حصول امری در عقل و لاحصولش امری دیگر را و بر جمله نسبتش
با او خالی نبود از آنکه یا بر سبیل وجوب و ضرورت بود یا بر سبیل جواز و شاید باشد و ظاهرست که حصول
و لاحصولش بر سبیل وجوب متقابلان باشند و بر سبیل جواز متلازمان پس اقسام در سه منحصر شود واجب
الحصول و ممتنع الحصول و ممکن الحصول و اللاحصول و وجوب یا بذات بود یا بغیر یعنی ذات بی ملاحظه غیر
اقتضای وجوب کند یا نکند و اول را واجب لذاته خوانند و دوم را واجب لغیره و ممتنع یا ممتنع لذاته باشد یا
یا ممتنع لغیره ولیکن هم واجب لذاته و هم واجب لغیره نتواند بود و الا ذات او بی ملاحظه غیر اقتضای وجوب
هم کرده باشد و هم نکرده و این محال بود پس هر چه واجب لغیره و ممتنع لغیره بود ممکن لذاته باشد و باید که
نسبت ممکن لذاته بی ملاحظه غیر بهر دو طرف یعنی حصول و لاحصول یکسان بود از بهر آنکه اگر بیک طرف

اولی

اولی باشد نشاید که دیگر طرف واقع شود الا رجحان مرجوح بر راجح لازم آید و این محال بود و چون دیگر طرف را
واقع نتواند شد پس آنچه ممکن فرض کرده ایم ممکن نبوده باشد چه هر چه ذات او بی ملاحظه غیر اقتضای امتناع وقوع
یکی از دو طرف کند ممکن نباشد پس معلوم شد که نسبت ذات ممکن بی ملاحظه غیر بهر دو طرف یکسان بود و هر چه
چنین بود وقوع هر یکی را از دو طرف سببی باید غیر ذات او چه اگر وقوع یک طرف بی سببی باشد نسبت او بهر دو
طرف متساوی نبود ما فرضناه وقوع رجحان در یک طرف یا فرض عدم رجحان در هر دو طرف لازم آید و این محالست
پس هر چه لذاته ممکن باشد وقوع هر یکی را از دو طرف او سببی باید غیر ذات او و چون هیچ ذات از علیت وجود یا عدم
معرا نتواند بود پس هرگز ذات ممکن از سببی منفصل که اقتضای وجود یا عدم او کند خالی نباشد و بباید
دانست که طرف وجود را سبب وجودی باید چه سببی که نباشد اقتضای چیزی که بود باشد نکند اما طرف عدم را
سبب عدمی کافی بود چه شاید که نابودن چیزی سبب نابودن چیزی دیگر باشد چنانکه نابودن آفتاب
سبب نابودن شعاع او باشد و چون ذات ممکن معرا از دو طرف یعنی حصول و لاحصول محالست پس هر گاه
که حصول را که طرف وجودیست سبب موجود باشد حصول واقع باشد و هر گاه که سبب وجود نباشد لاحصول را
که طرف عدمیست واقع باشد و عدم سبب سببی عدمی بود و چون محال است که خالی نباشد یا از وجود سبب یا از عدم او
پس بوجود سبب یا از عدم او پس ذات ممکن از حصول و لاحصولش خالی نباشد و هیچکدام از دو طرف بی سببی
واقع نشده باشد و از این بیان معلوم شد که ممکن تا واجب نشود حاصل نشود و همچنین تا ممتنع نشود لاحصول
حاصل نشود و نیز باید دانست که این وجوب که حصول ممکن برو مسبوقست غیر آن وجوب باشد که بعد از حصول
لاحق شود چه هر چه حاصل بود در حال حصول او لاحصولش ممتنع بود و هر چه لاحصولش ممتنع بود حصولش
واجب پس هر چه حاصل بود در حال حصول او حصولش واجب بود لکن این وجوب ممکن را بعد از حصول لاحق حاصل
شده است و وجوب اول پیش از حصول بود پس وجوب اول علت حصولست و این وجوب معلول حصول فصل سیم
در ذکر اسباب و علل و اشارات بمعنی جبر و اختیار هر چه وجود غیری برو موقوف باشد چنانکه اگر او نباشد
آن غیر نباشد اما شاید که او باشد و آن غیر نباشد آنرا شرط خوانند و آن غیر را مشروط مثل شرط پاکی
از دسومت رنگ کردن جامه را و نطق وجود کتابت را چه جامه تا پاک نباشد رنگ نپذیرد و حیوان
تا ناطق نشود کاتب نتواند شد و نه هر جامه پاک رنگ کرده شود و نه هر حیوان ناطق کاتب تواند بود
و شرط شاید که عدمی بود چنانکه در مثال اول گفتیم و شاید که وجودی بود چنانکه در مثال دوم و هر چه
او را مدخلی باشد در افادت وجود غیری آنرا سبب و علت خوانند و آن غیر را مسبب و معلول پس هر
سبب باشد شرط باشد و باشد که چیزی شرط باشد و سبب نباشد چنانکه پاکی جامه شرط رنگ
کردن ویست و سبب آن نیست و سبب یا موجب بود یا نبود و سبب موجب آن بود که از وجود
او وجود مسبب واجب شود چنانکه آفتاب و نور و غیر موجب بخلاف این بود مانند کاتب و کتابت

واگر در تحت شرط این قید که گفتیم که شاید که او باشد و مشروط نباشد اعتبار کنیم سبب موجب را شرط نه
توان گفت و غیر موجب شرط باشد و برین وجه شرط بوجهی از سبب عام تر بود که گاهی که عدمی بود و سبب
بوجهی از شرط خاص تر بود و هم چنین سبب یا کافی بود در وجود چیزی مادون مسبب یا نبود اگر کافی بود سبب تام
باشد که گاهی که موجب باشد و اگر کافی نبود جزو سبب باشد با جزو دیگر که با او منضم شود کافی بود پس این
مجموع سبب تام باشد و سبب موجود چنانکه گفتیم جز وجودی نتواند بود چه از نا چیز چیزی در وجود نیاید
اما سبب معدوم هم عدمی و هم وجودی تواند بود چنانکه سبب ظلمت هم عدم آفتاب و هم وجود حجاب تواند
تواند بود و اسباب چهارند اول فاعل و آن وجود دهنده بود مانند درودگر تخت را و دوم ماده و آن وجود
پذیرنده بود مانند چوب تخت را و سیم صورت و آن چیزی بود که وجود مسبب در ماده بقوت بود با او
بفعل آید مانند صورت تخت تخت را و چهارم غایت بود و آن چیزی بود که وجود برای او بود مانند جلوس تخت را
و ماده و صورت اجزای مسبب باشند و مسبب از ایشان مرکب شود و غایت و فاعل مباین او باشند بذات
و موجد او و غایت سبب فاعلی فاعل باشد و اگر نه غایت باشد فاعل فعل نکند پس موجد مطلق فاعل تنها باشد
و این چهار سبب که گفتیم مرکبات را باشند اما بسایط اگر حال باشند در محل مانند اعراض و صور آنرا ماده نباشد
بل فاعل بود که وجود دهنده است و محل باشد که وجود پذیرنده است و آن بجای ماده باشد و صورت نفس
سبب بود و فاعل خود بجای خویش بود و محل فاعل را مامنه خوانند و ماده را یا موضوع را مافیه و صورت را
مابه و غایت را ماله و دیگر بسایط را که حال نباشند در محل مانند هیولی اولی مافیه نباشد و معلول
اول را فاعل و غایت یکی بود اما حکمای موجوداتی را که در عالم کون و فساد اند بل عالم اجسام را بی بدون ماده اولی ازین
چهار گزیر نبود و هر یکی ازین چهار چنانکه گفتیم یا قریب باشند یا بعید قریب سببی بود که فعل ازو حاصل آید
و بعید سبب آن سبب باشد و هم چنین هر یکی از آن تام باشد یا ناقص فاعل تام چنانکه درودگری که تخت را
میسر شد و غیر تام مانند درودگری که آلت ندارد و هر فاعل که بتنهای خود کافی بود در ایجاد فاعل بذات باشد
و اگر نباشد فاعل بتوسط غیر یا فاعل مع الغیر بود و تام نبود و هر فاعل که بالذات نبود اگر بحسب قوتی فاعل باشد
که در وی موجود بود چنانکه اگر او را با آن قوت گذارند آن فعل ازو صادر شود و اگر بقهر منع کنند آن فعل ازو
صادر نشود یا ضد آن فعل ازو صادر شود مانند آب که اگر او را بطبیعت او گذارند سردی کند و اگر جبری باد
او را از آن باز دارد سردی نکند یا گرمی کند چنین فاعل را فاعل بطبع خوانند و در حالت منع او را مقسور خوانند
یا فاعل بالقسر و باعتبار دیگر فاعل یا بالذات بود یا بالعرض و اول آن بود که فعل او مقتضی ذات یا طبع او بود
مانند سنگ که بنشیب آید و دوم آن بود که خلاف اول بود چنانکه ببالا شود هم چنین فاعل چنانکه گفتیم یا
چنان بود که فعل ازو واجب بود یا چنان بود که فعل ازو واجب نبود بل صحیح بود یعنی هم فعل و هم عدم فعل ازو
صحیح بود اول را موجب خوانند و دوم را باصطلاح متکلمان قادر خوانند یعنی تواند که کند و تواند که نکند پس

کردن

کردن و نکردن بخواست او بود یعنی اگر خواهد کند و اگر خواهد نکند و او را مختار خوانند و اگر او را خواستی
و ناخواستی باشد اما فعل او و عدم فعل او نه بخواست او بود بل بخواست غیری بود یا بر وجه دیگر باشد چنانکه
اگر خواهد و اگر نخواهد فعل یا عدم فعل ازو در وجود آید او را مجبور خوانند **فصل چهارم** در بیان آنکه سبب
تا موجب نبود مسبب ازو صادر نشود هر سبب که موجب نبود یعنی صدور مسبب ازو واجب نباشد مسبب
ازو صادر نشود بیانش آنکه هرچه محال نبود که فعل ازو صادر شود سبب نتواند بود پس هرچه سبب بود
یا واجب بود که فعل ازو صادر شود یا ممکن بود و هر سبب که صدور فعل ازو واجب نبود صدور و لاصدور
فعل ازو صحیح بود پس نسبت او بهر دو طرف یکسان بود هم بآن وجه که در ممکن گفته آمد و چون چنین بود که اگر
رجحان حاصل نشود صدور واقع نشود و الا رجحان در حال تساوی لازم آید و با حصول رجحان صدور واجب باشد
و لاصدور ممتنع و الا رجحان راجح مرجوح کرده پس سبب با مرجح هم سبب بوده باشد و بی مرجح در حقیقت سبب
نبود بل جزو سبب بوده و ازین بیان معلوم شد که هر سبب که تام بود و کافی بود و بالذات بود موجب بود
اما عکسش واجب نبود یعنی واجب نبود که هر سبب که موجب بود تام بود و بالذات بود چه شاید جزو سببی مستلزم
دیگر اجزا باشد و بدین سبب موجب بود و اگرچه بنفس خود تام نبود مثالش سببیت صوری سبب موجب باشد
از بهر آنکه حصول او بعد از حصول فاعل تام و ماده مستعد و غایت باشد و مقارن حصول مسبب بود و با این
همه تام نبود از بهر آنکه ذات او بر وجود دیگر علل مشتمل نباشد و هم چنین کافی و بالذات نبود اما هر سبب که
موجب بود یا بالفعل بود و هر سبب که بالفعل بود موجب بود و هر سبب که موجب نبود یا بانضمام امری با او موجب
شود یا با عدم آن امر و در اثر از وجه الزبود پس همچنانکه در امکان گفتیم حال او از دو نوع خالی نبود یا با وجود آن
امر بود و سبب تام باشد و فعل ازو واجب یا با عدم آن امر بود و غیر تام بود و فعل او محال **فصل پنجم** در بیان
کیفیت استناد اتفاقیات باسباب آن بطریق اجمال از آنچه گفتیم روشن شد که هیچ امری حادث نتواند شد بل هیچ
ممکن موجود نتواند بود بی سببی موجب که احداث یا ایجاد او کند و در عالم بسیار چیزها حادث میشوند که آنرا
سبب موجب نمیدانند و باتفاق منسوب کنند و عوام گمان برند که آنرا سبب نباشد مثالش شخصی
چاهی فرو برد تا آب برآید ناگاه بگنجی رسید یا سنگی از هوا ناگاه در آید و بر سر زید خورد و بشکند یا آنکه
کسی قصد او کرده باشد و یا شخصی بدیدن دوستی رود و در راه غریمی را ببیند که دیدنش متوقع نبوده
باشد و در صور ثلاثه معلوم است که فرو بردن چاه و انداختن سنگ و رفتن نزدیک دوست سبب
یافتن گنج و شکستن سر زید و رسیدن بغریم نباشد و محال که مقارن این حوادث فرض نمایند از
احوال معتاد بر چون آنرا سبب موجب نباشد گویند اتفاق است و بالجمله اتفاقیات را دو صفت بود
یکی آنکه وقوعش نادر بود و یکی آنکه سببش غیر ظاهر بود و در بیان موضع حال این هر دو صفت باید داشت
اما وقوع نادر را سبب دو چیز باشد یکی آنکه اینچنین را سببی موجب مستمر الوجود باشد اما حصول سبب

موانع بسیار بود و زوال موانع بنادر اتفاق افتد چنانکه در بلاد مطیره در موسم باران شعاع آفتاب بنادر بزمین
افتد و دیگر آنکه سبب موجب مستمر الوجود نبود بل موقوف بود بر اجتماع چیزهای بسیار که در زمان دراز اجتماع
ایشان صورت بندد و باشد که آن چیزها را در طریق اجتماع نظامی و ترتیبی معلوم بود مانند سیارات سبعه با آنکه
نظام حرکات ایشان معلوم است و اجتماع ایشان در جزوی از فلک بود که از اتفاق افتد و باشد که نظام و
ترتیب معلوم نبود مانند تحریک سنگی مجهول که اتفاق اجتماع مجهول کرمند الحجر با تطابق آراء ایشان محرک بر حرکت
آن بهر وقت حاصل نشود پس حرکت آن سنگ بنادر حادث گردد اما پوشیده نماند سبب از بحث باشد که سبب
موجب را اجزا بسیار بود و هر جزوی از آن مستند باشد با چیزی دیگر بود که اگر چه هر یک را حدی معین و وضعی معین و وقتی
معین باشد لکن اوهام شخصی بتمامی آن بتفصیل و کیفیت نتواند و تطابق و التیام آن بیقین بر وجه مؤدی
بمطلوب نرسد مثلا حرکت زید را در وقتی معین در مکانی معین بر سمتی معین اسباب باشد از قدرت او و اراده
او و حاجتی که او را بدان باعث شده و انجمله اموری منافی آن حال باشد از امور خارجی تا آن حرکت از و صادر شود که لا
محاله آن حرکت بر زمان و مسافت متوزع باشد تا او در هر وقتی در موضعی از مسافت باشد که قبل از آن و بعد از آن
در آنجا باشد و همچنین سنگ را که قاسری که در هوا انداز معین اسباب باشد و او را در هر زمان بضرورت بموضعی
معین باشد از مسافت او پس اگر در وقتی معین سر زید در مکانی معین باشد از مر سنگ و همان وقت بعینه وقت
رسیدن سنگ بود بآن مکان بضرورت سر زید شکسته شود و بودن هیچکدام در آن وقت آنجا بر سبیل امکان
محض و اتفاق نبوده باشد بل بر سبیل وجوب باشد پس وقوع آن حادثه ضروری باشد نه اتفاقی اما نزدیک کسی
که از ضبط اسباب و اسناد آن بیک سبب که اینها همه با او باشد و تخصیص هر یک بوقتی و وجهی بیخبر باشد اتفاقی
نماید و شکل این مثل شخصی باشد که او را دو بنده باشد یکی را از راهی بموضعی فرستد و شرط کند که فلان وقت
آنجا باشد و فلان کار بکند و دیگری را از راه دیگر بهمان جای فرستد و در همان وقت شرط کند که کاری موافق
کار اول یا مخالف آن بکند و ایشان یکدیگر را نشناسند و از عالم بیخبر باشند پس چون تواند هر دو در آن وقت
و حالی که میان ایشان باشد از موافقت در آن کار یا مخالفت ندانند آن را اتفاقی شمرند و نزدیک آن شخص
اتفاقی نباشد و بحقیقت حال حوادث عالم همچنین است چه اسباب با آنکه نامتناهیست و در اختلاف بغایتی که
هیچ وهم با ضبط آن ممکن نباشد اما بجملگی مستند بسببی است که مسبب همه است و هر یک را وقتی و مدتی
و وضعی معین تقدیر کرده است که از آن تجاوز ممکن نیست و از توارد و تصادم و تصادف و تنازع ایشان
چیزهای نادر و غریب حادث میشود که هر یک را از آن سببی باشد موجب و تام و کافی و بالفعل و بالذات
ملتئم از آن اسباب اما خلق از معرفت تفاصیل آن عاجز باشند پس هر حادث که از سببی مستمر الوجود بنادر
حاصل شود از جهت کثرت موانع یا از جهت کثرت اختلافات اسباب و جمهور در تفصیل
آن موانع یا آن اسباب وقوف نباشد از قبیل اتفاقیات شمرند و اگر بر تفصیل اسباب یا موانع واقف باشند

هرچند وقوعش بنادر باشد از آن قبیل نشمرند مانند اجتماع سیارات در جزوی معین مفروض از فلک چنانکه
گفته آمد اینست آنچه مهم باشد معقول و آن در این موضع تا در احکام مذکور در باب اسباب جبر و اشباه
انشاء الله تعالی **فصل ششم** در بیان آنکه وجوب فعل از فاعل منافی اختیار او نبود در فصل گذشته مقرر
شد که ممکن را تا امری غیر او اقتضاء ترجیح یکطرف نکند نه فعل از او واقع شود و نه ترک و الا رجحان یکی از دو طرف
متساوی لازم آید بی سببی و این بدیهه عقل محالست قومی از متکلمان میان این دو صورت فرق کرده اند
در صورت اول گفته اند احتیاج بمرجحی موجب وجود او موجود توان شد صانع حاجت نباشد در صورت
دوم گفته اند با وجود فاعل احتیاج بمرجحی دیگر ضروری نیست تا مانند اثبات سد باب اختیار صانع لازم
نیاید چه صدور فعل از فاعل با وجود مرجح واجب باشد و بی وجود او ممتنع و هر دو منافی اختیار صانع
باشد و این فرق حکم محض است و حکم بآنکه این وجوب و امتناع منافی اختیار است خطا چنانکه بعد از این روشن
شود و اصل این مقالت در موضع اقامت حجت بر این مثالی قناعت کنند مانند آنکه گویند اگر چه پیش تشنه
دو کوزه آب متساوی حاضر باشد و یکی را رجحان نبود روا باشد که او از تشنگی بمیرد از جهت عدم ترجیح
و این معلوم است پس مختار یکی از دو متساوی بی ترجیحی اختیار کند و ایشان در این موضع مطالب باشند باثبات
امکان وجود چنین دو کوزه و تساوی نسبت آلات درک و فعل انخصر بهر دو در قرب و بعد و اسانید و شوائب
استعمال و عادت و خلاف عادت در کیفیت استعمال و امثال این غایة ما فی الباب آن باشد که دو کوزه چنین
فرض توان کرد که رجحان یکی بر آن دیگر ندانند و لکن عدم علم برجحان علت عدم رجحان نباشد و باین مثال و امثال
این احکام بدیهی مدفوع نشود و از متاخران جماعتی که با نصاف اقرب اند مسلم داشته اند که اختیار یکطرف بی مرجحی
نتواند بود اما گویند رجحان آنقدر بود که یکطرف از دیگر طرف اولی شود و بحد وجوب نرسد تا اختیار باطل
نشود و جواب ایشان همانست که گوییم با وجود رجحان در یکطرف مرجوح حاصل تواند شد یا نتواند شد پس
اگر نتواند شد مراد از وجوب حصول طرف مرجوح همین قدر بیش نیست و اگر تواند شد حصول طرف مرجوح
با وجود مرجحی در طرف راجح بسیار محال تر باشد از حصول یکی از دو طرف متساوی بی مرجحی چنانکه پیش از این تقریر
داده آمد پس معلوم شد که تا از فاعل یکطرف واجب نشود واقع نگردد و بعد از تقریر این قاعده گوییم
این وجوب و امتناع که ذکر شد منافی اختیار نباشد بیانش آنکه تا در چنانکه مذکور شد فاعل باشد
که تواند کند و تواند که نکند یعنی فعل و ترک از وجهی خواهد بود به نسبت با او متساوی و چون
مرجحی ترجیح یکطرف دید آن طرف واقع شود پس اگر آن مرجح ارادت او بود تا هر گاه که خواهد کند و هر گاه نخواهد
نکند او را مختار خوانند و از اینجا معلوم شد که مختار را دو صفت باشد یکی قدرت و دیگری ارادت قدرت
آنست که فعل و ترک از او علی سبیل البدل صحیح است و هیچکدام از وجه تمامی واقع نشود و ارادت آنست که
بانضمام وجود او با قدرت ترجیح یکطرف باشد یعنی با وجود قدرت و ارادت حصول فعل واجب بود و

ترك ممتنع و با وجود قدرت و ارادت حصول فعل ممتنع بود و حصول ترك واجب و اینمعنی محض اختیار اوست نه
منافی آن اگر گویند با وجود قدرت و ارادت تواند که ترك کند یا نتواند اگر تواند پس حصول ترك از و ممتنع نبوده باشد
و اگر نتواند پس مختار نبود گوییم حاصل سوال راجع است بآنکه گویند که کسی که تواند که کند و تواند که نکند و تواند
که کند و نتواند و این متناقض محالست پس اگر گویند با وجود قدرت و ارادت اگر قصد نا کردن کند تواند یا نه گوییم این
سوال متناقض است چه قصد نا کردن و ارادت کردن با هم نتواند بود پس اگر بعبارت دیگر گویند که با وجود قدرت
و ارادت ترك ممکن باشد یا نه اگر ممکن باشد پس فعل واجب نباشد و اگر ممکن نباشد پس او مختار نباشد گوییم ممکن
نباشد و لازم نبود که او مختار نبود چه مختار آنست که اگر خواهد که کند کند همچنانکه مراد اوست نه آنکه اگر
خواهد که کند ممکن باشد که نکند و مراد او حاصل نشود و بالجمله چون مجموع قدرت و ارادت مستلزم فعل آمد
پس با تقدیر هر دو تقدیر عدم فعل همچنان بود که با تقدیر وجود فعل بتقدیر عدمش و همچنانکه وجوب فعل
که بر تقدیر وجودش باو لاحق شود منافی اختیار فاعل نباشد وجوبی که از وضع سبب او لازم آید هم منافی
اختیار او نباشد **فصل هفتم** در ذکر قوی و افعال انسانی و فرق میان آنچه باختیار او بود و آنچه بود قوتهائی
که در مردم مبادی افعال باشند پنج صنف است **اول** آنچه بآن مشارك اجسام عنصریست مانند گرانی
بدن که او را مایل بمرکز عالم دارد و سبکی روح که او را مایل بمحیط دارد **دوم** آنچه بآن مشارك مرکبات
معدنیست مانند قوتی که در عضوی از اعضای او مرکوز و مبداء مزاج و خاصیت آن عضو است چنانکه
در هر یکی از معادن باشد **سیم** آنچه بآن مشارك نباتاتست و آن قوة غاذیه است که از غذا بدن او را
بدل ما یتحلل نگاه میدارد و قوت نامیه که از غذا بدن او را بآنچه شبیه کرده اند با و برنسبتی محدود بزرگتر
میگردانند و قوة مولده مثل که از فضل غذا ماده شخصی دیگر از نوع او منعقد میگردانند و خادمان آن قوتها مانند
جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و مانند مغیره اولی و ثانیه و مصوره **چهارم** آنچه بآن مشارك دیگر
حیواناتست و آن دو صنفست یکی مبادی ادراکات دوم مبادی حرکات ارادی و صنف اول دو قسمست
یکی حواس ظاهره اعنی قوای لامسه و ذایقه و شامه و سامعه و باصره و دیگر حواس باطنه اعنی حس مشترك
که ادراك صور خیال کند و مصوره که حافظ آن صورتست و وهم که ادراك معانی جزوی کند و ذاکره که حافظ
اوست و متخیله که واسطه این دو مدرکست و در هر دو حافظ تصرف کند بتخیل و در صور عقل بتفکر و صنف
دوم قوت شوقیست یا بجذب ملایم اعنی شهوی یا بدفع غیر ملایم اعنی غضبی و آنچه در فرمان هر دو باشد
از قوای که در مبادی اعصاب و عضلات مرکوز باشد و بحسب ارادت تحریک اعضا کند **پنجم** آنچه انسان
بدان منفردست و آن قوت نطقیست که مشتملست بر عقل نظری که بآن در معقولات تصرف کند و آنرا مراتبست
عقل هیولانی که استعداد مجرد باشد اندك اندك بمرتبه عقل مستفاد رسد و آن صورت معقولات
که همه در او متمثل شود و بر عقل عملی که بآن استنباط صناعات و استخراج قوانین مصالح منزلی و مدنی کند

تا تفتیش او بر وجه افضل باشد و از این جمله بعضی فعلهای آنست که بعد از ارادت او از آن قوتها صادر میشود مانند
هضم و نمو و بعضی آنست که بعد از ارادت او وجود آید اما او را در آن هیچ اختیار نبود مانند آنکه تخیل
ترشی کند دندانش کند شود و یا توهم بیماری نموده مریض شود و بعضی آنست که باختیار او در وجود آید
یعنی تابع قدرت و ارادت اوست و آن دو صنفست یکی جسمانی مانند حرکات بدنی و استعمال حواس و دیگر
نفسانی مانند تخیل و تفکر و بحث ما مقصور است برین صنف که اختیاریست و چون این افعال تابع
قدرت و ارادتست پس واجب باشد انتقال از قدرت و ارادت و کیفیت صدور افعال اختیاریه از آن بحث
کردن **فصل هشتم** در بحث از قدرت و ارادت و کیفیت صدور افعال اختیاری از مردم هر گاه که انسان
یا حیوان دیگر صحیح بود یعنی مزاج او معتدل باشد باعتدالی که لایق او بود و اعضای او سلیم بود و کیفیتی
نفسانی و جسمانی چنانکه باید و چندانکه باید از و ممکن باشد و اگر در اعتدال مزاج و سلامتی اعضای او خللی
باشد از کیفیت چنان باشد صدور و یا صدور حرکات از و مناسب این حال اقتضا کند و این معنی ظاهرست
و غرض از ایراد این آنکه مراد از قدرت درین موضع آن کیفیت مذکورست و روشن است که آن کیفیت بحسب
استعداد از آفریدگار او تعالی ذکره در وی پدید می آید و او را در اکتساب آن بعد از حصول استعداد تاثیری
نباشد و در تحصیل استعداد اختیار یکی از دو وجه باید نمود **اول** آنکه تدبیر مزاج کند بر قانون حفظ
صحت تا اگر زایل شود تدارك آن نقد و وجود **دوم** آنکه عادت و تمرین افعال بر وجهی کند که استعداد
او بیفزاید چه بتکرار مباشرت بعضی افعال قوتی که مبداء آن فعل باشد زیادت شود اینست سخن در قدرت
و بعد ازین بحث از حال ارادت کنیم گوییم هر گاه انسان یا حیوان دیگر چیزی که وصولش بآن ممکن باشد
ادراك کند اگر آنچیز را ملایم خود شمرد شوقی حادث شود بوصول آن چیز که شهوت از آن قبیل بود
و اگر ناملایم شمرد شوقی حادث شود باجتناب از آن که غضب از آن قبیل بود و باشد که چیزی را ملایم
شمرد بوجهی و ناملایم بوجهی یا ملایم شمرد بحسب عضوی یا قوتی و ناملایم بحسب عضوی یا قوتی
دیگر و همچنین چون ادراکات را انواع بسیارست بحسب حواس ظاهر و باطن و در انسان بحسب قوة نطق
و عقل پس باشد که یکچیز بحسب ادراکی ملایم شمرده و بحسب ادراکی غیر ملایم چنانکه مثلا در طعم ناخوش
آید و در ذوق خوش آید یا بحسب احساس ملایم بود و بحسب توهم و تخیل ناملایم و بحسب قوت حیوانی ملایم
بود و بحسب عقل ناملایم بود و عقل باعتباری ملایم و باعتباری ناملایم و بالجمله چون این اختلاف
حاصل شود بحسب ادراك که آنرا ملایم شمرد او را داعی بدان حادث شود و بحسب ادراکی که او را
ناملایم شمرد صارفی از آن پدید آید پس اگر داعی خالص از صوارف بود یا داعی را بر صوارف ترجیح
باشد نفس میل بجهة عازم شود بر طلب آن مدرك یا بحرکت بنزدیك او و یا بجذب او بجانب خویش و ما
آنرا عزم و جازم را در چنین موضع ارادت میخوانیم و اگر صوارف را ترجیح باشد بدستور نفس میل بجهة عازم

شود بر ضد آن یا بنفی آن یا بضرب ازان وما این عزم جازم را کراهت میخوانیم واکر دواعی وصوارف
متکافی افتد نفس در تردد وتحیر بماند وبتخیل وتفکر در ان حال طلب ترجیح جانبی بر جانبی کند وآن
تخیل وتفکر هم حرکتی ارادی نفسانی باشد وحکمش در تعلق بقدرت وارادت مانند این افعال که بحث
ازان میکنیم وحرکت او در طلب ترجیح این معنی است که آنرا اختیار میخوانیم ونفس را بآن جهة مختار و با
سبب حرکت باقی باشد یا بعد از استعمال رای وتدبیر او را عزم جزم سانح شود تا ازان نا امید کردد
و یا معنی دیگر او را ازان کار باز دارد وبالجمله هر گاه که ارادت یعنی عزم جزم حاصل آید قوای که محرك
آلات بدنی باشند بحسب آن ارادت بر فور یا در وقتی که مصلحت شمرد تحریك بدن کنند در طلب
مطلوب تا آن فعل کرده شود یا ازان عاجز کردد واکر ارادت حاصل نشود یا کراهت حاصل شود از ایشان
توقف یا تحریکی منتج تحریك اول صادر شود پس معلوم شد که افعال وحرکات ارادی بحسب ارادت
یعنی دواعی خالی از صوارف صادر میشوند ودواعی وصوارف از قوای شوقی که شهوت وغضب ازان
حادث میشود وبغایت تفکر ویا تخیل غالب وجازم میکردد وقوای شوقی ان اصناف ادراکات منبعث میکردد
پس مرجع افعال اختیاری دو چیز است یکی ادراك ودیکر تخیل یا تفکر ووجود ادراك وتخیل وتفکر بحسب فطرت
باشد وحفظش بتدبیر صایب چنانکه در قدرت کفته آمد واستعمال بحسب ارادت اما در حیوان ادراك
حسی وخیالی ووهمی وتخیل او که مبادی این افعال اند باشد که بحسب تجارب وریاضات وعادات که اتفاق
افتد یا بران مجبور باشد تهذیبی یابند مقتضی جودت آن افعال یا اغراضی مقتضی رداءت آن ومعظم
افعال ارادی حیوان تابع دواعی شهوی وغضبی باشد وتخیلاتی که تابع آن افتد واما در انسان بحکم آنکه
جوهر او در فطرت مجبول بر تعلم واستکمالست اکر قوت نطقی او تهذیب نیافته باشد یا از جهال تعلم
اعتقادات فاسده واکتساب رذایل وملکات بد کرده حال او جاری مجری حیوانات باشد بل ازان بیالغت [?]
بسبب اعانت قوت نطقی او مر قوتهای حیوانی را وحدوث شیطنت در و بحسب آن واکر تهذیب یافته
یافته باشد معظم افعال او تابع دواعی عقل بود ومؤدی بنظام مصالح معاش ومعاد شخص ونوع او
بر وجهی که شریعت وحکمت اقتضا کند وتهذیبش اول باستماع اوامر ونواهی الهی ووعد ووعید وترغیب
وترهیب انبیا وحکما باشد وبعد ازان باکتساب فضایل وتعلم علوم وتفکر در معقولات تا ملکات وعادات
که مقتضی شهوت وحسد وغیرات نفسانی وحمیّا باشد ازو حاصل کند وازینجا اکر تامل باز پس شویم
معلوم کرده که مبداء اول ادراکات او حواس ظاهرست که بجهة او آفریده اند وبعد ازان تصرف در ان
بحواس باطن چه هر کاه سخن حق ودعوت اهل خیر بشنود وآنرا ادراك کند او را شوقی بفضایل حادث
کردد وبحسب آن شوق ارادتی جازم باعث بر طلب کمال حادث شود پس بحرکت اختیاری فکر طلب کمال
کند وهر طلبی مستند با ادراکی وهر ادراکی مهیج شوقی وهر شوقی باعث بر ارادتی وهر ارادتی مبداء حرکتی

وطلبی

وطلبی دیکر میشود تا برسد بحدی که تقدیر کرده باشند وبحسب فضیلتی که او را حاصل آید دیکر اصناف
افعال وحرکات ازو صادر میشود

فصل نهم در انچه حاصل این مباحث است درین مطلوب وحل بعضی
شبهه مذکور ازین بحث معلوم شد که مردم را قوتهای هست اصلی که در و آفریده اند وبعضی ازان مبادی ادراکات
واختیار او مبادی بعضی افعال او است وبعضی مبادی قوای دیکر هم ازو مانند ادراك که مبداء شهوت وغضب
ودیکر قوتهای شوقیست تا از آمیزش قوتهای اصلی وعادات او را قدرتی وارادتی حاصل میشود که با وجود
هر دو صدور افعال ارادی ازو واجب باشد وبا عدم هر دو یا یکی ممتنع وقدرت وارادت اسباب افعال ارادی
اویند همچنانکه هاضمه سبب هضم یا آتش سبب احتراقست وقدرت وارادت مستند بدیکر اسباب وجمله
با کثرت واختلاف در سلسله احتیاج مستند بسبب اول که عبارتست از علت اولی وواحد حقیقی و
واجب الوجود لذاته ومسبب الاسباب فتعالی الله عما یقولون علوا کبیرا پس کوییم مراد ما ازانکه انسان مختار
آنست که قادرست بر انکه بعضی افعال ازو بحسب ارادت وجهد او صادر شود وظاهر شد که فایده تکلیف امر
ونهی ومدح وذم وثواب وعقاب آنست که او را شوقی انکیخته شود بطلب کمالی که آن شوق مبداء ارادت او باشد
وان ارادت باعث او بر طلب وسعی وجهد کردن در ان ودانستن آمد که وجود او وقوی وافعال ارادی و فهم
ارادی او در سلسله معلولات علت اولی که مذکوره مرتب ومنتظم است وبسبب قوتهای او افعال او را بتقدیر
الهی ومشیت او بر ان جمله که قضا وقدر او اقتضا کرده نسبت دهند پس اکر کسی بسبب آنکه صدور فعل
ارادی انسان از قدرت وارادت او بر سبیل وجوبست او را مجبور خوانند وسلب اختیار ازو کنند یا
بسبب آنکه این افعال در سلسله معلولات مستند بعلت اولی کویند فعل باریست بعد از وضوح
معنی در عبارت مضایقه نیست اما اکر کویند که این افعال تابع قدرت وارادت انسانی نیست وفعل
باریست بی واسطه اسباب تکلیف امر ونهی وجهد وسعی مردم را در ان تاثیری نیست حاشا وکلا این
اعتقادی ناحق است [?] وبا وجود غیر مطابق آنچه بعضی کویند چون خدای تعالی پیش از خلق مردم میدانست
که مردم چه خواهند کرد وخلاف آن نتوانند تا مناقض علم باری نکردد این جبر باشد در جواب بعضی
کوییم همچنانکه افعال مردم پیش از خلق ایشان میدانست باعتراف تو افعال خود را هم پیش از آفرینش آنها میدانست
پس او را هم تعالی جبر لازم آید وهر چه جواب تست در افعال او تعالی شانه جواب ماست در افعال مردم وآنچه
تحقیق است درین موضع آنست که علم او هر چند موجب فعل معین باشد اما چون موجب فعلی باشد که
سبب قریب آن فعل قدرت وارادت شخصی باشد منافی اختیار آن شخص نباشد چنانکه بیانش در فصل ششم
مذکور شد وآنچه کویند در جهد چه فایده اکر باری سبحانه کسی را چیزی تقدیر کرده باشد لا محاله بی جهد
باو رسد وبا عدم تقدیر با جهد وکوشش بسیار بدو نرسد جواب آنهم ازانچه کذشت معلوم شود چه آنچه
باری تعالی چنان تقدیر کرده باشد که بتوسط جهد حاصل شود لا محاله بی جهد حاصل نشود وجهد

ناکردن او دلیل ناکردن تقدیر باری سبحانه باشد چنانکه عدم التناسل در خلقت دلیل باشد بر آنکه ما
فرزند تقدیر نکرده اند چه عدم سبب همچنانکه سبب عدم مسبّب باشد دلیل عدم سبب موجب آن مسبّب
نیز باشد اما آن کس را که جهد کند واجب نباشد که هر چیز که بتوسط جهد تقدیر کرده باشند باو رسد
چه جهد تنها سببی موجب نباشد بلکه با آن شرایط دیگر باید که حسن توفیق عبارت از استجماع آن شرایط
باشد و سوء توفیق عبارت از فقدان بعضی از آن وجود سبب غیر موجب اقتضای وجود مسبّب نکند
اینست آنچه محرر این سواد را درین مسئله معلوم شد از مقتضای افکار اهل تحقیق و پوشیده نماند
بر کسانی که از نصوص انبیا و اکابر دین و دعوت خبردار باشند که این سخن موافق اشارات ایشانست و از جمله
ظاهرتر آنست که در خبر آمده که از حضرت رسول صلعم پرسیدند انحن فی امر فرغ عنه ام فی امر مستانف
فقال علیه السلم فی امر فرغ و فی امر مستانف و آنچه گفته است علیه السلم جف القلم بما هو کاین قیل له ففیم
العمل قال علیه السلم اعملوا فکل میسر لما خلق له و آنچه در شرح قدر فرموده که هر چه هست و میباشد از قدر
است بعبارتی که در مواضع آن ثبت است سائلی پرسید که من چنین و چنین کرده ام فرموده است علیه السلم
و هذا ایضا من القدر و آنچه صادق علیه السلم فرموده اند لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین امرین و آنچه در سخن
بعضی آمده است که مفروغ و مستانف هم تمامت و باسم مفروغ تحقیق العبادة و بالجمله شواهد این باب
بسیار است و در هر موضع شرحها ایرادات چه اساس این مختصر بر ایراد معقول و قیاس برهانی نهاده آمد نه بر
تتبع منقول و اقتناعات خطابی و لا شک کسانی که آنچه درین مختصر تقریر رفته فهم کنند چون باشارتی از آن
اشارات رسند آنرا خود باز شناسند والله الموفق **فصل دهم** در آنکه اطلاق اختیار بر باری جل شانه
باشاید ذات باری سبحانه هر چند منزه است از آن صفات که خلق او را بآن صفات وصف نمایند چنانکه فرموده
عز من قایل فسبحان ربک رب العزة عما یصفون اما خلق او را بآن صفات وصف نمایند بذل الغایت جهد خود
در هر یکی آن میدانند که چون سبحانه ثنا گویند بآنچه او را از شریف اوصاف شمرند مانند الهیت و کبریا و عظمت
از متقابلین باشرف هر دو طرف مانند علم و قدرت و سمع و بصر و امثال آن غرض آنکه در هر موضع چون از اختیار
و جبر طرف اشرف را اختیار شمرند او را سبحانه مختار دانند اما باید که این معنی مقرر باشد که صدور فعل از و
تعالی از اختیار و جبر بمعنی مذکور درین رساله منزه باشد چه اختیار آنجا صورت بندد که کثرتی باشد مانند فاعل
و قدرت و علم و ارادت و این جمله متغایر یکدیگر باشند از جهت آنکه فعل از فاعل مختار بحسب ذات او صادر نشود و الا
تابع ذات او باشد نه تابع ارادت و نسبت قدرت با فعل و عدم یکسان باشد و ارادت متعلق بفعل بود نه بعدم
و فعل بهر دو طرف حاصل بود و داو در فعل تاثیری نبود و الا دو آنکه ارادت از و باعث شود و این همه اقتضای تغایر
این جمله کند و ذاتی که مبدا کثرت باشد در او ثنویت محال باشد تا بآنچه زیادت از آنچه باشد رسد و این
صفات او را بر وجهی باشد که اقتضا تعدد و تکثر نکند پس اختیار بر وجه مفهوم در مردم از ذات او منفی باشد

و چون اختیار نباشد جبر که مخصوص است بکسی که او را اختیار نه فرض توان کرد و فعلش نه باختیار او باشد هم نتواند بود
و همچنین فعل بحسب طبع و بحسب قوت دیگر غیر ذات نتواند بود پس از اقسام مذکور لایق بآن باشد که آنچه اهل الله گفته اند
و بس و بر سبیل اجمال داند که هر چه معقول و مفهوم و موهوم و متخیل و محسوس خلق باشد از و تعالی و تقدس او بری باشد
و او از آن منزه و از این نیز هم منزه. **رسالة الحقایق لمعات من تصنیفات عراقی** اذا بلغ الکلام الی الله فامسکوا صدق رسول الله

بسم الله الرحمن الرحیم

لولا لمعات برق نور القدم. من نحو حمی الجود وحی الکرم. ما صار مخرجا من ظلمات العدم. او یصعدنا من عثرات القدم.
پاک خداوندی که آینه حقیقت محمدی را مطرح اشعه لمعات جمال احدی ساخت. و از انجا پرتوی بر حقایق سایر کائنات
علی تفاوت درجاتهم و تباین طبقاتهم انداخت. تا بشکل الا ما در آن آینه دید. و آنرا بارای کل پسندید. پیمانه محبت حقا
که گرفت بجمال عین محبت خودش برگزید. و هنوز نم مستی آدم بر افرشته نشده بود. و قلم نگاره نقشی بر لوح نگاشته
نگشته ع هم کلید خزانه جود داشت. و هم نقد گنج خانه وجود لوای حمد بدست اوست. و مقام محمود جای
او همیشه با آدم و آدمیان زبان مرتبه لسان بایان کلمه در تکلمت **رباعیه** آدم که بصورت پدر و من پسرم. آنهم که پدیده
حقیقت نگرم. صد گونه گواه آید از در نظرم. کو از ره معنی پسر و من پدرم. و همواره با عالم و عالمیان بلسان
منبعث بدین ترانه مترنم که **رباعیه** احکام شریعت همه اقوال منست. اسرار طریقت همه احوال منست. بیرون
از من حقیقتی بکر دیفنت. عالم تفصیل و آدم اجمال منست. صلی الله و سلم علیه و علی آله مقتبسی انوار جماله
اما بعد. نموده می آید که در آن وقت که شیخ عالم عامل عارف عاشق صاحب النثر الفایق و النظم الرایق ع آن
نظام کرم ارباب همم را سابق فخر الدین ابرهیم الهمدانی الشهیر بالعراقی بصحبت قدوة العلماء المحققین و اسوة العرفا
الموحدین ابو المعالی صدر الحق و الملة و الدین محمد القونیوی قدس الله تعالی سرهما رسیده است و از وی حقایق فصوص
الحکم شنیده مختصری فراهم آورده و آنرا بسبب اشتمال بر لمعه چند از بوارق آن حقایق لمعات نام کرده و عبارات
خوش و اشارات دلکش جواهر نظم و نثر بر هم ریخته و لطایف عربیه و فارسیه در هم آمیخته آثار علم و عرفان از آن پیدا
و انوار ذوق و وجدان در آن هویدا [illegible] پیدا کند [illegible] آتش عشق با فروزد و دود بسلسله
شوق بجنباند اما بواسطه آنکه زبان زده ع بدنام کننده نکونامی چند. شده است و دست فرسوده ع
از دواه فتاده بر سر انجامی چند. کشته اهل تقلید دم تند زبان آن کشیده اند [illegible] در چیده [illegible]
نیز چون آن رد و انکار را میدید ع از شغل آن فراغتی میورزید. تا آنکه در آن ایام لا اجل اخوان الصفا و اعز
خلان الوفا سیره الله علی سیرة جاده العرفا که نام خجسته فرجامش دل انبیا بندها بخوبترین صورتی از
آن صورت رمز و ایما بین الله و عباده حکمت ادا یافت استدعا مقابله و تصحیح آن نمود در مقابله آن جز انقیاد
چاره نبود و چون متصدی این شغل گشتم و بر تفاصیل اجزای او بگذشتم بهر یکی از آن لمعه از انوار حقایق دیدم
و در هر صفحه ای نفحه ای از ازهار معارف شنیدم باطن را بفهم دقایق آن انجذابی واقع شد و خاطر را از صعوبت

ادراك مقاصد آن اضطرابی حاصل آمد فتح متن مختلف بود و بعضی از طریق صواب منحرف میشود در مواضع اجمال
و مواقع اشکال بشرحهای آن رجوع افتاد از هیچ یک مشکل حل نشد و در هیچکدام مجمل مفصل نگشت لاجرم بر دل
بنعم لطایف مسایل این خاطر گذشت و در خاطر بکشف حقایق ناظر این داعیه متمکن گشت که از برای تصحیح عبارات
و توضیح اشارات آن شرحی جمع کرده شد ملتقط از سخنان مشایخ طریقت و کبرای حقیقت بتخصیص شیخین
کبیرین محیی الملة والدین محمد بن العربی و مرید و تلمیذ وی صدر الحق والدین محمد القونوی و متابعان ایشان
قدس الله تعالی اسرارهم پس مقتضای آن داعیه خاطر بارتکاب این امر خطیر آرام میید و بامداد توفیق الهی ... فتح
باتمام انجامید و چون بسیاری از آن سخنان که در آن شرح اندراج یافته از آن قبیل است که از تأمل در نیرات کلمات
متن بر دل تافته میشاید که آنرا اشعة اللمعات نام نهند و بایزاد اقتباس بر نظرها البان جلوه دهند و امیدوار است که از
منکران بعناد تعسیف آنکه چون این مجموعه را در نظر آرند و اندیشه بربط الهام آن نگارند هر کجا خیر و کمالی بینند
از مواهب حق سبحانه و تعالی شمارند و هر کجا عیبی و نقصانی یابند بعجز و قصور بشریت راجع دارند و این کمینه را بخصوصه
هدف تیر ملامت نرانند و خود را در ورطه بدخویه و بدگوئی نیندازند والتوفیق من الله تعالی **تمهید**
در ایما و الماع ببعضی حقایق و معارف و مصطلحات موقوف بر ماع که محتاج الیه و موقوف علیه شرح مذکورست
فمن جملتها هر چیز که در خارج هست از لوازم هستی وی آنست که آثار مختصه وی بروی مترتب گردد و از آن
قبیل است که در ترتیب این آثار محتاج است بضمیمه که مادام که بوی منضم نگردد آن آثار بروی مترتب نگردد و محتاج
نیست بآن ضمیمه بلکه آن آثار بی اشتراط انضمام امری مغایر وی بوی بروی مترتب میگردد و از آنچه محتاج است
بضمیمه بممکن تعبیر میکنند و از آنچه محتاج نیست بواجب و از آن ضمیمه بوجود و صوفیه قائلین بوحدت وجود
که ارباب کشف و شهودند بآن رفته اند که ذات واجب تعالی عین آن ضمیمه است که وجود است و وی بذاته در همه
اشیا محیط و در همه اشیا ساری و وجود همه اشیا باعتبار سریان وی است در ایشان **وایضا منها** پوشیده نماند
که ممکن را عند اقترانه بهذه الضمیمه وجود بمعنی کون و حصول که واجب را با آن اقتران ثابت است طاری میشود
پس وجود بمعنی کون و حصول امری عام باشد نسبت بجمیع موجودات و از قبیل مفهومات اعتباریه که آنرا فرد در عقل
وجودی نیست پس حمل این مفهوم بر واجب باشتقاق توانند بود نه بمواطات بآن طریق که لفظ موجود از وجود بمعنی
عام مر جنی اشتقاق کنند و بر واجب حمل کنند و اما حقیقت وجود که عین واجب است در حمل بر واجب احتیاج باشتقاق
ندارد بلکه بمواطات بروی محمول است و اگر صیغه موجود را از وجود بآن معنی اشتقاق کنند بمعنی وجود و الوجود خواهد
بود ... بان یکون الوجود نفسه او غیره **سؤال** اگر کسی گوید چون واجب نیز بوجود بمعنی کون و حصول موصوف باشد
پس وی نیز در ترتب آثار مختصه محتاج بضمیمه وجود باشد **جواب** گوییم که ترتب آثار بر واجب نه بواسطه عروض
وجود عام است مر او را بلکه ترتب آثار بروی لذاته است و بعد از آن آثار وجود بمعنی عام است که ثبوت وی نیز
فرع وجود مثبت له است و هم چنین است حال در ذوات ممکنه نیز که وجود بمعنی عام از احوال لاحقه ایشانست

بالوجود الحق زیرا که ایشان موجودند بمعنی ذو الوجود و ثبوت وجود عام مر ایشانرا در خارج بواسطه موجودیت
ایشانست باین معنی و آنکه گفته اند که ثبوت وجود خارجی مر ماهیت را در عقلست پس موقوف بر وجود عقلی
باشد نه خارجی دفع محذور دور نمیکند زیرا که چون نقل کلام بوجود عقلی میکنیم محذور دور لازم می آید **سؤال** اگر کسی
گوید چون لفظ وجود را دو معنی پیدا شد آنکه میگوید وجود عین واجب است از آن معنی دیگر میخواهد و آنکه میگوید
از معقولات ثانیه است و عین واجب نیست معنی دیگر پس نزاع لفظی باشد نه حقیقی **جواب** گوییم که نزاع فی الحقیقة
در آنست که آن امری که بانضمام و اقتران وی بماهیت احکام و آثار بروی مترتب میگردد و از آن تعبیر بوجود میکنند
ذات واجبست بعینها یا امری عرضی اعتباری پس نزاع حقیقی باشد نه لفظی **وایضا منها** حقیقت وجود را من حیث
هو بی ملاحظه نسب و اعتبارات اگرچه نسبت تجرد باشد وجود مطلق و ذات بحت و مستوی عرف و غیب
هویت و احدیت مطلقه و احدیت ذاتیه گویند و از آن حیثیت مرتبه وی از آن بلندتر است که متعلق علم و کشف و
شهود تواند شد نه بدست علم و دانش دامن ادراک او توان گرفت و نه بدیده کشف و شهود پرتو جمال او توان دید
اما در مراتب تنزلات علما و عینا که باعتبار آن متعلق ادراک و کشف و شهود میگردد اول مراتب تنزلات وی علما
تنزل وی است بشأن کلی جامع مرجع شئون الهیه و کونیه ازلیه ابدیه را بآن طریقه که خود را بآن شأن کلی جامع بداند
و صورت علمیه ذات متلبس بآن شأن مراد را حاصل شود و ابا بر وجه کلی مجملی بی امتیاز شئون از یکدیگر و آنرا باعتبار تعیّنه
و تلبس باین شأن کلی و با صورت معلومیه وی آنرا باعتبار حقیقت محمدیه گویند و اگر با آن ملاحظه انتفاء اعتبارات کنند
احدیت گویند و اگر ملاحظه اثبات اعتبارات کنند واحدیت گویند و باعتبار صلاحیت هر دو اعتبار ...
محمدیت و وحدت و مرتبه اولی گویند زیرا که حق برزخیست جامع بین الاحدیة والواحدیة و ... اعتبارات ...
علت و اگر مظاهر وجود که ذات است در مرتبه ... اطلاق ذات و هیچ تعیّنی و تقیّدی بوی راه
نیافته است و بعد از آن تنزل وی است بتفاصیل این شأن کلی و اینرا تعین ثانی گویند آن طریق که خود را بهمه شئونات
الهیه و کونیه ازلیه ابدیه که در آن شأن کلی اندراج داشتند بتفصیل بداند یکی بعد از دیگری بآن معنی که چون
ملاحظه آنها کند حکم کند بتقدیم ذات بعضی بر بعضی باعتبار بعضی از بعضی نه آنکه بحسب زمان علم ببعضی متقدم
باشد بر علم ببعضی دیگر زیرا که علم حق سبحانه بهمه اشیا متعلقات ازلا و ابدا بی شایبه حدوث و تجدد مثلا چون ذات
متعلق شده است بآن شأن کلی جامع که فوق آن مرتبه لاتعیّن است و این صورت علمیه حقیقت علم اول است از آن تعلق
متفرع شده است تعلقات بشأنی دیگر که آن حقیقت لوح محفوظ است و سرّ در این آنست که ذات مع الصادر الاول
علت تامه آن موجودیست که در مرتبه ثانیه ظاهر میشود و علم بعلت تامه مستلزم علمست بمعلول و همچنین ذات
مع الصادر الاول و الثانی علت تامه امری ثالث است پس علم بآنها مستلزم علم بوی باشد و هکذا الی ما لا نهایة له **وایضا**
منها حقایق ممکنات صور معلومیه ذات متلبسه بالشئون والصفات بآن معنی که هر گاه علم حق را سبحانه بخود
اعتبار کنیم مقید بیک شأن یا بیشتر آن صورت علمیه را حقیقت ممکن از ممکنات میگویند و چون اعتبار کنیم که آن

باشئون دیگر آنرا حقیقتی دیگر از حقایق ممکنات میگوییم وعلی هذا القیاس پس علم حق بحقایق ممکنات عین علم خویش باشد
بذات وشئون ذاتیه خویش واینست معنی آنکه میگویند علم حق سبحانه بعالم عین علم ویست بذات خویش **وایضاً منها**
مراد بشئونات ذاتیه که آنرا حروف عالیات خوانند نسب واعتبارات است مندرج در ذات اندراج اللوازم فی
ملزومها اما لا اندراج الاجزاء فی الکل سواء کانت الاجزاء عقلیة او خارجیة کلا اندراج المظروف فی الظرف ومراد
باندراج آنها در ذات بودن آنهاست بحیثیتی که هنوز از قوه بفعل نیامده باشند چون اندراج نصفیت وثلثیت
وربعیت در واحد عددی پیش از آنکه جزو اثنین یا ثلثه یا اربعه واقع شود واین نسب واعتبارات را که آنرا شئونات
ذاتیه میگویند بعینها همان نسب واعتبارات است که بعد از ظهور در مراتب وجزئیات از آن ظاهر میشود
چنانکه نصفیت وثلثیت وربعیت واحد عددی را پیش از آنکه واحد جزو این اعداد واقع شود واین نسب را که دروی
از قوه بفعل آیند شئونات ذاتیه گویند وچون جزو این اعداد واقع شود وآن نسب از قوه بفعل آیند آنرا
آثار واحکام خارجیه گویند **وایضاً منها** وجود ممکنات عبارت از ظهور وجود حق است سبحانه در حقایق ایشان
بآن معنی که چون ممکنی از ممکنات را شرایط وجود بعینه متحقق گردد وی را نسبتی خاص مجهول الکیفیه بظاهر وجود
که بمنزله مرآتست مر باطن وجود را پیدا شود که بحسب آن مناسبت احکام وآثار عین ثابته آن ممکن در مرآت ظاهر
وجود منعکس گردد وظاهر وجود بآن احکام وآثار منصبغ ومتعین نماید واسما وصفات وی باقتضای خصوصیت
شأنی که عین ثابته آن ممکن صورت علمیه آنست تقاضا کند ظاهر گردد پس ظاهر وجود متعین ومنصبغ بآن
احکام وآثار موجودی باشد از موجودات عینی خارجی **وایضاً منها** مراد بانضمام واقتران ومعیت وجود حق
بماهیت ظهور وآن نسبتست میان ایشان واز مقتضیات آن نسبتست ظهور ماهیت در خارج در ترتب
احکام خارجیه وی بروی نه آنکه وجود عارض ماهیت شود بلکه ماهیت عارض وجودست وقایم بوی ووجود
معروض وقیوم وی اما نه عارضی که بعروض وی معروض باصفتی وجودی نو شود وبزوال آن صفت حقیقی
زایل گردد زیراکه تجدد بصفات وزوال آن موجب تغیر مقتضی بحدوث است تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا
بلکه معروض ماهیت مر وجود را چون معروض صورتست مر آینه را زیراکه صورت مرئی در آینه بحسب حس
عارض آینه مینماید اما چون رجوع بعقل میکنیم میدانیم که عارض آینه نیست نه بسطح وی قایم است
ونه بعمق وی مثال بلکه وی را نسبتیست مخصوصه بآینه که بسبب آن نماینده گی آینه میشود مراد وبحسب
حس توهم آن میشود که مگر آن صورت عارض آینه است وقایم بوی قیام العارض بالمعروض ودر حقیقت آینه
از نماینده گی صورت جز نسبت نماینده گی نمی افزاید وبزوال الصورت جز نسبت نماینده گی زایل نمیشود وشک نیست
که از تغیر وتبدل نسبت هیچ تغیری ونقصی بوی لاحق نمیشود **وایضاً منها** وازینجا معلوم میشود که معیت
حق سبحانه بالاشیا وقیومیت وی مرایشان را نه چون معیت جوهرست بجوهر یا عرض بعرض یا جوهر بعرض یا عرض
بجوهر بلکه نه چون معیت وجودست بوجود بلکه معیت وجود بماهیت من حیث هی که بآن معیت ماهیت موجود

میگردد ودوام وجود وبقای وی بدوام آن معیتست با وی من حیث هی لا من حیث الوجود پس ثابت بقا ماهیت
نیز معیت حق است سبحانه با وی من حیث هی وورای این معیت حق سبحانه معیتی دیگر نیست بحسب ذات با اشیا
وشک نیست که ماهیت مادام که متصفا بالوجود تقدس وتلوث معقول نیست پس از معیت حق سبحانه با اشیا که تقدس
وتلوث از احکام خارجیه ایشان باشد ملابست وی بقاذورات لازم نیاید با قاذورات با اینکه قاذورات من حیث
انها هی مستقذرات نیست بلکه بالنسبه ببعضی طباع مستقذرات نه نسبت بهمه چنانکه فضله حیوانات
مثلا نسبت بطبیعت انسان مستقذر است نه نسبت بطبیعت جعل وایضاً تلطخ بقاذورات وتلوث بآن
از خواص اجسام کثیفه است نه روحی که انوار والوان را از ملابسه اجسام مستقذره هیچ تلطخی وتلوثی لاحق نشود
وازین مقدمات دانسته شد که آنکس که منع معیت ذات حق سبحانه وانکار احاطه وسریان او در جمیع موجودات کند
بنا بر لزوم ملابسه وی مر قاذورات را واشیاء خسیسه را از آن جهتست که وی ملابسه وورای ملابسه موجود بموجود
بلکه ملابسه جسم بجسم تعقل نکرده است ومنشأ آن جز قصور عقل وقلت تامل امری دیگر نیست **سؤال** اگر کسی
گوید که موجودات بفیض حق سبحانه موجودند نه بذات وی چنانچه در سخنان بعضی از مشایخ واقعست پس ملابسه حق سبحانه
بالاشیاء خسیسه لازم نیاید واحتیاج باین تطویل وتحقیق نباشد **جواب** گوییم که خالی از آن نیست که این فیض موجود
حقیقی یا امریست اعتباری وبر تقدیر اول موجود بذاته نتواند بود والا واجب باشد پس موجود بفیض دیگر باشد
ومتسلسل گردد تا منتهی بذات واجب شود **وموج** اعتراف بمدعا لازم آید زیراکه در موجودات باین اعتبار تفاوت
نیست ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت وبر تقدیر ثانی که امر اعتباری عدمی باشد انضمام واجتماع وی با امری دیگر
اعتباری عدمی که ماهیتست بقیام مر وجود یا یکی با امری وجودی حقیقی معقول نیست وتحقیق آنست که فیض همان
ذات مفیضست اما باعتبار نسبت عموم وانبساط بر حقایق ممکنات واین نسبت از امور اعتباریست پس ما نحن فیه
باین نسبت از امور اعتباری باشد وفی نفسها از امور حقیقی **وایضاً منها** پوشیده نماند که درین قرب ومعیت
همه ماهیات چه شریفه وچه خسیسه برابرند ومیان ایشان هیچ تفاوت نیست تفاوت در آنست که بعضی ماهیات
در تحقق باین معیت مسبوقند بتحقق بعضی ماهیات دیگر بآن معیت وبعضی ماهیات از آن قبیلند که درین تحقق
بعضی ماهیات سابقند چون ماهیت قلم اعلی که وی را نسبتی است خاص با وجود حق سبحانه که مقتضی معیت ویست بالوجود
الحق بی اشتراط بامری دیگر بخلاف ماهیت لوح مثلا که وی در این معیت مشروطست بمعیت ماهیت قلم اعلی بالوجود
الحق سبحانه وچنین بعضی ماهیات دیگر مشروطست بمعیت قلم ولوح معا بالوجود الحق سبحانه وهکذا الی ماشاء الله
در پوشیده نماند که هر چند شرایط وجود بیشتر میشود بعد آن موجود از حضرت حق سبحانه بیشتر میگردد وابعد موجودات
ازین حیثیت ماهیت انسانیست بوجوده العنصری زیراکه وی نوع اخیرست از مولود آخرین از موالید ثلثه پس حاجت
احتیاج وامکان در وی از همه موجودات بیشتر باشد ووجه با نفسه از جمیع بوحدت افزون تر از حضرت حق سبحانه
در حقیقت انسانی استعداد رفع آن حجب نهاده است بخلاف سایر حقایق که مر ایشان را بمقتضای وما منا الا له مقام

در مقام خود محجوب شوند واستعداد تجلی وراز آن ندارند **وایضاً منها** مظهریت شیء صورت اوست وصورت شیء عبارت
از امریست که آن شیء بوی معقول یا محسوس شود وظهور شیء تمیز وتعین وی است چنانکه ظهور حق مثلاً در مراتب انواع تمیز
وتعین وی است بمخصصات **وایضاً منها** مر مظهر را که هست مغایر است مر آنچیز را که در وی ظاهر است وظاهر محجوب
وشبح خود در آن مظهر است نه بذات خود چنانکه از آینه وآب وآنچه در ایشان مینماید این معنی ظاهر است
مگر مظاهر حقایق مطلقه چون مظاهر الهیه که در آنجا ظاهر ومظهر با یکدیگر متحدند وفرق میان
ایشان بالاطلاق وتقیید است مثلا حقیقت مطلقه انسانیه باعتبار اطلاق ظاهر است وباعتبار تقیید بمخصصات
مظهر وشک نیست که آن حقیقت مطلقه عین افراد خود است که مظاهر ویند پس اینجا مظهر عین ظاهر باشد وظاهر
بذاته در مظهر ظاهر باشد نه بصورت وشبح **وایضاً منها** ظاهر در تعین وتقیید تابع مظهر است ومظهر در تحقق
وظهور تابع ظاهر پس مظهر را باعتبار تبعیت وی ظاهر را مرتبه آخریت است **وایضاً منها** مظهر من حیث هو مظهر
باطن است زیرا که وی بحکم آینه ماند چون آینه از صورت پر برآید صورت مینماید نه آینه پس ظهور صفت
ظاهر است نه مظهر وباطن این ظاهر همان نفس ظاهر است اما باعتبار عدم تقدم وی بر حال الظهور وباطن آنچه
بر سبیل اجمال میدانیم از غیب هویت ذات که مرتبه تعین مسبوقست بلا تعین **وایضاً منها** موجودات خارجی در
صلاحیت مظهریت اسما وصفات الهی متفاوتند زیرا که ایشان مظاهر اعیان ثابته اند واعیان ثابته صور وشئونات
ذاتیه وشئونات در اطلاق وکلیت وجمعیت ومقابلات آنها مختلف بعضی از آن قبیلند که در کمال اطلاقند که در مراتب
تعینات فوق آن تعینی دیگر نیست چون تعین اول که فوق آن مرتبه لا تعین است وبعضی در کمال تقیید چون تعینات
شخصیه جزئیه وبعضی میان این دو مرتبه چون سایر حقایق وهمچنین بعضی در کمال جمعیت که هیچ شأن از شئونات
از حیطه آن خارج نیست وبعضی از آن قبیل است که مشتمل بر بعضی از شئونست چون حقایق متفرقه عالم که غیر
انسان کاملست وفضیلت کمال جمعیت از خصایص کمل افراد انسانیست چون انبیا واولیا وایشان نیز در این فضیلت
متفاوتند زیرا که اگرچه همه در مظهریت همه اسما متساویند اما بعضی از آن قبیلند که احکام وآثار بعضی اسما
در ایشان ظاهرتر وغالبتر است وباقی اسما در تحت آن مغلوب ومندرج وهم انبیاء واما آنکه بر قدم ایشانند
اولیاء غیر نبی ما ص وکمل ورثه وی همه از این قبیلند وبعضی از ایشان از آن قبیلند که ظهور اسما وصفات در ایشان
بر سبیل اعتدالست بی غالبیت ومغلوبیت چون نبی ما ص وکمل ورثه وی **وایضاً منها** اثر وجود حق تعالی در اعیان
ثابته در نسبت ظهور است یعنی اعیان واحوال اعیان در عین ظاهر میگرداند همچنانکه در علم بود واثر اعیان ثابته در وجود
حق تعالی تعین وتقیید وصفات وی است زیرا که وجود در حد نفس اطلاق وعدم تعین وتقییدات وهمچنین اسما
وصفات او وچون باحکام واحوال اعیان ثابته منصبغ گردد بسبب آن انصباغ متعین ومتقید گردد وتعین
وتقیید در اسما وصفات وی نیز متعین ومتقید شوند زیرا که ظهور اسما وصفات بحسب استعداد ایشانست
وشک نیست که استعداد هر عینی نوعی از تعین وتقیید را اقتضا میکند چه در ذات وچه در اسما وصفات

موجودات ممکنه مظاهر وصور اسما وصفات الهی اند ومظاهر هر صورت اسما وصفات حق سبحانه قابلیت وی مر ظهور
آنها را پس همه موجودات را آینه های متعدده فرض کن که آنچه میبینی در ایشان از کمالات محسوسه ومعقوله صور اسما وصفات
حق سبحانه دان بلکه همه عالم را یک آینه فرض کن ودر وی حق را بین بهمه اسما وصفات وی تا از اهل شاهد باشی چنانکه در اول
از اهل مکاشفه بودی پس از وی برتر آی وچنان ملاحظه کن که تو چون عالم را میبینی ومیدانی وذات تو محیط است بهمه وهمه
مرتسم اند در وی پس ذات تو آینه ایست مر آنها را در اول شاهد حق سبحانه در غیر خود میکردی واکنون در خود میکنی پس از وی
برتر آی وآنرا ملاحظه کن که ممکنات من حیث هی غیر موجود اند پس ایشانرا از میان بیرون کن وهمه را صور تجلیات حق بین وقایم بحق
پس همه کمال وجمال حضرت حق سبحانه که در حق شاهد میکنی بعد از آن از وی برتر آی وخود را از میان بیرون کن وهمه را حق
حق را بین فصار الشاهد والمشهود **وایضاً منها** از پیشتر معلوم شد که مر موجودی از موجودات را وجهیست
نسبت با حق سبحانه که بجهت وی با حق سبحانه بی واسطه وسریان وی سبحانه در وی بالذات بی توسط امری دیگر واین جهت را
وجه خاص گویند وفیضی که از این طریق میرسد بی واسطه است وتوجه بنده را باین جهت توجه بوجه خاص گویند واستیلاء
این جهت را بر بنده واستهلاک واضمحلال بنده را در این جهت جذبه گویند وجهت دیگر سلسله ترتیبات که فیضی که بوی
بوساطت اموری بود که در معیت وی بالوجود الحق سبحانه دخیل شده باشد وفیضی که بوی میرسد بر مراتب آنها مرور کند
ومنصبغ باحکام آنها شده الا بوی میرسد وچون بنده بهمین طریق متصاعداً بحق سبحانه وتعالی بازگردد باید که احکام یک
مرتبه را باز میگذارد در مرتبه فوق آن ترقی میکند تا بآن اسمی که مبدا تعین وی است برسد ودر آن مستهلک ومضمحل
گردد وآن نسبت بوی تجلی ذاتی وی باشد واین طریق را طریق سلسله ترتیب گویند وروش بنده را بر این طریق مرتبه
بمرتبه سلوک گویند وواصل باین طریق اگرچه کمتر باشد از واصل بطریق اول اما طریقیست با احوال ارباب که واصل بطریق
اول را نیست وواصل بطریق اول چون بازگردانند ویرا بطریق سلسله ترتیب باز بمطلوب رسانند وی را مجذوب
سالک خوانند وسالک بطریق ثانی را چون سلوک وی منتهی بوجه خاص واستهلاک در آن گردد سالک مجذوب گویند
ومرید از این دو صاحب وقت اقتدا شاید وتربیت مریدان از وی آید **وایضاً منها** مقربان که اعمال وعبادات
یا از قبیل نوافلند که حق سبحانه وتعالی آنرا بر ایشان خود ایجاب نکرده است بلکه ایشان آنها را تقرباً الی الله تعالی بخود لازم
کرده وبر خود لازم گردانیده اند وچون مداومت ارتکاب والتزام وجود ایشان در میان است فنا ذات واستهلاک جهت
خلقیت آن در جهت حقیت فایده نمیدهد بلکه نتیجه آن همین است که قوی واعضا وجوارح وی همه حق گردد بآن معنی
که جهت حقیت بر خلقیت غالب آید وجهت خلقیت مغلوب ومقهور گردد واین را قرب نوافل گویند ودرین قرب بنده
سالک فاعل ومدرک باشد وحق سبحانه آلت وی واشارت باین مرتبه است حدیث کنت سمعه وبصره ولسانه
ویده ورجله بی یسمع وبی یبصر وبی ینطق وبی یبطش وبی یمشی ویا از قبیل فرایضند که حق سبحانه وتعالی آن اعمال وعبادات
بر ایشان ایجاب کرده است وایشان بنابر امتثال امر ارتکاب آن نموده اند وچون در این ایجاب وارتکاب وجود ایشان در میان
نیست نتیجه آن فنا ذات سالک واستهلاک جهت خلقیت آنست در جهت حقیت واین را قرب فرایض گویند ودرین قرب حضرت

حق سبحانه فاعل و مدرک است و سالک با قوی و اعضا و جوارح خود بمنزلهٔ آلت و اشارت باین مرتبه است آنچه قال النبی
بیّنه او هو صبح سمع الله لمن حمده و ان الحق لینطق علی لسان عمر و چون این دو را دانستی بدانکه مقربان از اهل حال چون نسبت
با تحقق بقرب نوافل و فرائض نمایند و ایشان آن را جمع خوانند و بالجمع بین القربین ... و
یکی باشند و گاهی بیکی بلکه معا بهر دو قرب و احکام آن متحقق باشند و این مرتبه جمع الجمع و قاب قوسین و مقام کمال
خوانند و ایات الذین یبایعونک انما یبایعون الله ید الله فوق ایدیهم و حدیث ... اشارت باین مرتبه است
و با عجیبات از این احوال مسکا نمقید نیستند بلکه مراتب ... ظاهر میشوند که جمع بینهما ... و تقید
بعجیبات از این احوال و این مقام احدیت جمع و مقام او ادنی خوانند و اشارت بلیغ ... و لکن الله رمی
و این مقام باصالت خاص خاتم النبیین است و بوراثت کامل ... اولیاء الذین ... است **و ایضا منها**
تجلیات حضرت حق سبحانه و تعالی بر چهار گونه است یکی تجلی علمی غیبی که عبارت از تجلی بصور اعیان موجودات و آمده است
و از این قبیل است تجلی ... بصور معلومات و موصوفات ... و اگر چه ایشان را آنکه آن ... تجلیات
وجودیه شهود نباشد دوم تجلی وجودی شهادی که بصور اعیان موجودات با احکام است سیم تجلی شهودی که بنظر شهود
اصحاب تجلی ظاهر میشود و آن بر دو گونه است یکی آنکه موجود عینی خارجی یا علمی ذهنی ... بلباس هیئت میرود
کنند و در نظر صاحب تجلی بصورت تجلیات حق سبحانه نمایند دوم آنکه آن تجلی بصورت مثالی مقید یا مطلق واقع
شود و آن بصور جمیع موجودات میباشد و در صور انوار میباشد و یا آن تجلی از وراء عالم مثال در کسوت معنا
ذوقی باشد و یا بیرون از صورت و معنی چون تجلیات ذاتی برقیه چهارم تجلی علمی اعتقادی که از پس حجاب فکر و تقلید
بصور اعتقادات مقیده بر اصحاب آن ظاهر میشود **و ایضا منها** دقیقه مناسبتی که میان طالب و مطلوب میباشد
گاهی که سبب انجذاب از طرفین گردد و التقا در وسط واقع شود آن التقا را در اصطلاح این طایفه منازله گویند قال
الشیخ رضی الله عنه فی الباب الرابع والثمانین وثلاثمائة من الفتوحات المکیة اعلم ان المنازلة فعل فاعلین هنا وهی تنزل من
اثنین کل واحد یطلب الآخر لینزل الیه ... فی الطریق فی موضع معین فیسمی تلک منازلة لهذا الطلب من کل واحد
وهذا النزول علی الحقیقة من العبد صعود و انما سمیناه نزولا لکونه یطلب بذلک الصعود النزول بالحق و وقتی که آن
التقا در وسط واقع نشود و بطرفی که نزدیکتر باشد صاحب آن طرف در محبوبیت مقدم خواهد بود و در محبیت
موخر اگر چنانچه بجانب حق سبحانه و تعالی اقرب باشد آن قرب را وقتی که مضاف بر بنده دارند تدانی گویند و اگر بجانب
بنده اقرب باشد آن قرب را نسبت بحق سبحانه تدلی خوانند والله اعلم **و ایضا منها** معرفت و ادراک حق سبحانه و تعالی
بر دو گونه است اول ادراک بسیط و هو عبارة عن ادراک الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراک و عن ان المدرک
هو الوجود الحق سبحانه و ثانیا ادراک مرکب و هو عبارة عن ادراک الوجود الحق مع الشعور بهذا الادراک و بان المدرک هو الوجود
الحق سبحانه و تعالی و هر ذو وجود حق بحسب ادراک بسیط خالی نیست زیرا که هر چه ادراک کنی اول همان ... مدرک شود اگر چه
از ادراک این ادراک غافل باشی و از غایت ظهور مخفی ماند و اما ادراک ثانی که ادراک مرکب است محل فکر و خطا و صواب

دیگر

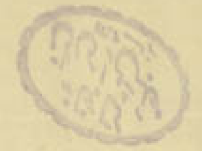
بحکم ایمان و کفر و ترجیح یافت و تفاضل میان ارباب معرفت بتفاوت مراتب او **و ایضا منها** رابطه محبت میان محب
و محبوب نتیجه مناسبتی است میان ایشان و مناسبت میان ایشان از پنج قسم بیرون نیست اول مناسبت ذاتیست که
میان محب و محبوب مناسبتی باشد بحسب ذات محب و علامت آنست که محب در باطن خود انجذابی بجانب محبوب باز
یابد که سبب آن معلوم نباشد و اگر آن مناسبت بسبب معنوی باشد نباید بر صفات که بسبب آن معنی اثری بغیر تعدی کند
آن را مناسبت فعلی گویند و اگر چنانچه اثری بغیر تعدی نکند خالی از آن نیست که آن معنی یا در محل خود مدام و ثابت است
یا نی اگر نیست آن را مناسبت حالی گویند و اگر آن معنی که در او مدام و ثابت است مرتبه ایست از مراتب چون مرتبه نبوت و ولایت
و سلطنت و غیرها آن را مناسبت مرتبی گویند و الا مناسبت صفاتی و چون در حقیقت فعل و حال و مرتبه همه از قبیل
صفاتند همه اقسام مناسبات را راجع بذات و صفات میتوان داشت و چون این مقدمات از مقدمات و اصطلاحات این طایفه
مذکور شد وقت آن آمد که در مقصود شروع کنیم و بشرح موعود رجوع نماییم بعون الله تعالی انه ولی الاجابة
و علیه التکلان بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله حمد در عرف این طایفه صوفیه قدس الله تعالی اسرارهم عبارت از اظهار
کمال محمود بصفت جمال و نعوت جلال بر سبیل تعظیم و اجلال و آن یا از مرتبه جمعست بر جمع چنانکه حق سبحانه و تعالی در مرتبه
غیب و معنا مثلا اظهار کمالات خود را بر خود بالتعین والتجلی الاول والثانی و ما اشتملا علیه من الشئون والاعتبارات
اولا و الحقایق الالهیة والکونیة ثانیا **رباعیه** در عشق تو ای بی نشان بی نشانی میگفت * اسرار کمال جاودانی میگفت * اوصاف
جمال خویشتن بی من و تو * با خود بزبان بی زبانی میگفت * و یا از مرتبه فرق بر فرق چنانکه مظاهر خلقیه و مجالی کونیه
بالسنه اقوال و افعال و احوال اظهار کمال و جمال یکدیگر کنند و این بحقیقت حمد حضرت حق است مر خود را بواسطه تنزل
بحضرات وجود و مراتب شهود **رباعیه** هر صبح که بر زنند مرغان چمن * گلبانگ جمال صورتی سرو و سمن * باشد همه
شاه خوبان زمن * کاید ز زبان او بگوش دل من * و یا از مرتبه جمع بر فرق چنانکه با قامت نور وجود بر حقایق و اعیان
موجودات که بلسان اصطلاح از آن بفیض مقدس تعبیر میکنند اظهار میکند استعدادات و قابلیات آن را مقتضیات فیض
اقدس است **رباعیه** عشقست که فی ز بوده و نابوده * جاوید بستر خزا آسوده * عکس رخ خود از رخ آن بنموده
و انگه بجمال حسن شان بستوده * و یا از مرتبه فرق بر جمع چنانکه جمیع مراتب وجود بعضا و بعضا ... بجمیع الالسنة قولا
و فعلا و حالا احدیت جمع ذو الجلال والاکرام میکنند و اظهار کمال ذات و صفات و افعال حضرت او میکنند **رباعیه**
خوبان که فریب عقل و جان شده‌اند * در عشق تو شهرهٔ جهان شده‌اند * هر چند بحسن داستانند همه * آیینه نمای تو خواهند
نایه صیغه حمد مصدریست مسند بلام جنس یا استغراق و بلام اختصاص ... حمد خواه بمعنی الفاعل یا
بمعنی المفعول اختصاص دارد ... و محمودیت مختص است بحضرت حق سبحانه و تعالی زیرا که در جمیع مراتب وجود هم حامد اوست و هم
محمود بزبان هر ستایشی نغمات حمد و ثنای خود سراید و بلباس هر ستوده لمعات کمال و جمال خود نماید **رباعیه** در چشم
عیان شاهد و مشهود تویی * در قبلهٔ جان ساجد و مسجود تویی * فی نام و نشان قاصد و مقصود تویی *
بیگوش و زبان حامد و محمود تویی * لله بعضی از این طایفه گفته‌اند که این اسم مبارک موضوعست بازاء ذات

مطلق با اعتبار قیدی و مرتبه و بی اعتبار عدم آن بلکه مجرد از جمیع نسب و اعتبارات حتی عن ذلک التجرد ایضا و بعضی
دیگر بآن رفته اند که علامت مرتبهٔ الهیت را که عبارتست از احدیت جمع جمیع نسب و اعتبارات اسمائیه فعلیه وجوبیه
مرادات مطلقه از آنکه وضع اسم بازاء ذات مطلقه اگرچه ممکن است اما فایدهٔ آن ظاهر نیست چه مقصود از وضع
الفاظ افاده یا استفادهٔ معنی موضوع لهاست و اینجا معنی موضوع له که ذات حق و هستی مطلق است تعالی و تقدس مدرک
و مفهوم و مشهود و معلوم هیچکس نتواند بود فکیف که بدلالت لفظ و عبارت بدان اشاره توان نمود رباعیه عشقی
برون ز پردهٔ نور و ظلام ٭ خارج ز احاطهٔ عقول و افهام ٭ خواهم که بجانبش بصد نام اشارت ٭ او برتر از آنست که گنجد در نام
الذی نور وجه حبیبه بتجلیات الجمال حبیب بمعنی فعیل است از برای مبالغه در فاعل یا مفعول و مراد بآن حضرت رسالت
زیرا که وی صریح از فضیلتین محبیت و محبوبیت در اعلا مراتب کمالات است اما در فضیلت محبوبی چنانکه خطاب لولاک
لما خلقت الکون مشعرست بآن و اما در فضیلت محبی چنانکه حدیث ما اوذی نبی مثل ما اوذیت مفصح است از آن رباعیه
ای وصلت جمال یوسف اندر خوبی ٭ در عشق و بلا زیاده از یعقوبی ٭ بر جمله کاینات سبقت داری ٭ در رتبت محبی و محبوبی
و مراد بوجه حبیب حقیقت وی است قال تعالی و یبقی وجه ربک ای ذاته و حقیقت محمدی تواند بود که باء در قوله بتجلیات الجمال
صلهٔ تنویر باشد ای نوره بانوار التجلیات الجمالیه و ح سؤال می آید که حقیقت محمدی همچنانکه بتجلیات جمالی منور
شده است بتجلیات جلالی نیز شده است زیرا که وی جامع است بین الجمال و الجلال که آن را کمال گویند پس تخصیص را
جهت نیست بعضی جواب گفته اند که جهت تخصیص آنست که باعث حمد حامد تجلیات جمالیست که هدایت مهتدیان
از آثار آنست و میتواند بود که باء سببیت را بود و ح آن سؤال ساقط میشود زیرا که معنی چنین میشود که تنویر
وجه حبیب خود کرد یا محکم کرد بسبب تجلیات جمالیه چه تنویر شی چه بسبب تجلیات جلالی از مقتضیات صفات
جمالیست و پوشیده نماند که تنویر را مراتبست زیرا که حقایق اشیا را پیش از اعتبار دخول در تحت نور انشاء مرتبهٔ
استجنانست در غیب هویت ذات پس تنویر آن اولا جز آن نتواند بود که از مرتبهٔ استجنان در حضرت علم ظاهر شوند
و ظهور در حضرت علم را اجمالی و تفصیلیست پس تنویر آن ثانیا آن تواند بود که از ظلمات اجمال بنور انیت تفصیل آیند
و هنوز محصور ظلمت عدم مانده باشند پس تنویر آن ثالثا آن تواند بود که از ظلمت عدم رهائی یافته بنور انیت
وجود عینی بهره مند شوند و بعد از وجود عینی لازم نیست که همه کمالات آنها بعد وجود در ایشان بالفعل
حاصل باشد پس تنویر آن رابعا آن تواند بود که از ظلمت قوه بنور انیت فعل در آیند و این جمله جز
بتجلیات جمالی لم یزلی و لا یزالی نمیتواند بود و ظاهرست که جمیع اقسام این تنویرات نسبت بحقیقت محمدی واقع
شده است پس تنویر وجه وی همهٔ این اقسام را شامل خواهد بود فتلالا ای اظهر سبحانه او من وجه حبیبه
بها وقوله نورا تمییز من نسبة الفعل الی الفاعل ای فتلالا نوره سبحانه من وجه حبیبه و یجوز ان یکون ضمیر
الفاعل عایدا الی وجه حبیبه والضمیر المجرور الی الله سبحانه والاول ادق یقول فتموج بسرور کما لا یخفی یعنی
بدرخشید و منبسط شد نور حق سبحانه از مشکوة حقیقت حبیب وی بر سایر حقایق بواسطهٔ وی نیست و علم همه

منتشی از علم بوی و همچنین انبساط وجود خارجی بر سایر حقایق و انبساط کمالات تابعه مر آنها بواسطهٔ صورت
وجودی روحانی وی است که قلم اعلی است و انبساط بعضی از آن کمالات بر امت متابعت وی بخصوصهم بواسطه
وجود جسمانی عنصری وی یا خود بدرخشید نور وجه حبیب حق سبحانه از جهت حق سبحانه و تنویر وی و منبسط شد
بر سایر حقایق علما و عینا چنانچه مذکور شد و ابصر ای الله سبحانه آدم وجه حبیبه غایات الکمال ای غایات کمالات
الاسماء و الشئون حضرت حق و استجماع الیت ذاتی که از اتصاف بآن تقدم وجودی شرط نیست چون وجوب وجود
و قدم و تقدس از صفات نقص و شهود وی مر شئون و احوال و اعتبارات ذاتی را با احکامها و لوازمها علی وجه کلی
جملی فی بطون الذات و اندراج الکل فی وحدتها کما تظهر و تشاهد فی المراتب الالهیه و الکونیه و کمالات اسمائی که ظهور
حق است در هر شأن بر خود سبحانه بر مقتضای آن شأن یا بر آن شأن او جمعا و فرادی یا خود ظهور آن شأن است بر حق سبحانه یا بر خود
یا بر آن شأن او جمعا لان جمعا و فرادی یا خود جمع بین الظهورین و الشأن الذی ظهر الحق بحسبه ان شأن کلی جامع لجمیع
افراد شئونه و شأن هو بعض من افراد ذلک الشئون فظهوره سبحانه بکلیت و احدیت جمعیته لا تحقق الا بالنسبة الی هذا
الشأن الکلی الجامع للشئون و بالنسبة الی البعض منها لکن باعتبار تحققه فی ضمن الشأن الکلی الذی هو حقیقة الانسان
الکامل زیرا که همچنانکه در مرتبهٔ احدیت جمع هر شأنی از شئون بر همه مشتمل است همچنین در مرتبهٔ انسان کامل که آن
شأن کلی جامعست هر یک از آن شئون بر همه مشتملست پس حق سبحانه و تعالی در مراتب انسان کامل بخصوص آن
حیثیت شأن جامع و هر یک از افراد او بکلیت و احدیت جمعیت ظاهر باشد فاکتسب کل شأن حکم سایر الشئون
فظهر کل فرد من افراد مجموع الامر کله بصورة الجمیع و وصفه و حکمه و المراد لیته من ظهوره بحسب کل شأن هو
الاکتساب المذکور لا ان یظهر عین الشأن فقط او یظهر هو سبحانه بحسبه پس ظهور هر شأن یا ظهور حق بحسب آن کمال
اسمائیست و غایت کمال اسمائی اکتساب مذکورست و شک نیست که اکتساب مذکور در حقیقت محمدی بعد از تعلق
در نشأهٔ عنصری و وصول آن بمرتبهٔ کمال الجمعی اکمل مراتب اکتسابات و تفاضل که میان سایر کمل از انبیا و اولیا
واقعست بحسب قرب و بعد از مرتبهٔ کمال المحمدیست فتفرج ای الله سبحانه ای بوجه حبیب حیث ابصر فیه غایة
الکمال سرورا ای فرحا فهو مصدر موکد من غیر لفظ فعله مرحبا مشعر است بتشبیه انصاف و جوارح چون
مضاف بحق سبحانه و تعالی میگردد بعضی آن را تاویل میکنند چنانکه بعضی از شارحان فرح را درین مقام برضا
حمل کرده است و بعضی بر تجلی وجودی انبساطی اما مذهب محققان بخلاف اینست صاحب فصوص الحکم رضی الله عنه
تصریح کرده است بآنکه صفاتی را که حق سبحانه و تعالی بخود اسناد کرده است همه بر معنی ظاهر محمولست بلا تاویل و تعطیل لکن
اضافه آن بحق منزه از وجه اضافه آن بخلق است بمکن بمعنی اتصاف آن صفات که اتصاف ما بآنهاست از حق منفی است
و حقایق آن مثبت و مذهب سلف از علماء حدیث و غیرهم نیز همین است که صفاتی که در قرآن و حدیث وارد گشته
مثل فرح و ضحک و نزول و اتیان و استوا بر عرش همه حق است و ایمان بهمه واجب بی تاویل و تعطیل و هم
صاحب فصوص رضی الله عنه در کتاب المعرفه فرموده است که تو خدا را اعتراف معنی شناسی که صفاتی را که او بخود

کمالیت

بحسب آن شأن



اضافت کرده است از وی نفی کنی و بر تنزیه صرف که طریق معطله است اقتصار نمائی و این سخنان بر تقدیر آنست
که آن صفات مضاف بمرتبه جمع باشد اما اگر مضاف بمرتبه فرق باشد نه تشبیه را حاجت و نه تنزیه بلکه
مراد وارست که المستوعب جمیع صفات را خواه موهم تشبیه باشد و خواه نباشد ضدنه علی بیع بساطاه
پس بر سر دوست منت کرفت او را دوست داشت ویرا دوستی خالص بی آمیزش با دوستی دیگر زیراکه
دوستی همه اشیا بتبعیت دوستی اوست و دوستی وی تابع دوستی هیچ چیز نیست بلکه وی محبوب بالذات
وادم لم یکن شیئا مذکورا ای بالذکر الوجودی بعد از آن ترقی کرده و کفت ولا القلم کاتبا ولا اللوح مسطورا زیراکه
وجود قلم و لوح بر وجود آدم مقدمست یعنی این تصدیر و صفا که مر ما را بود که هنوز آدم در شیئیت وجودی
مذکور نشده بود و قلم نیز حروف حقایق را که در وی بر سبیل کلیت و اجمال مندرج بود بر لوح که نفس کلیت
تفصیل ننوشته بود و چون کتابت لازم قلم است و مسطوریت لازم لوح و نفی لازم مستلزم نفی ملزوم
پس این کلام در قوت آن شود که ولا القلم واللوح موجودین سؤال اگر کسی کوید که تصدیر و صفات که بنا
تعقیبی معطوفست بر ابصار و تنویر چون هر وقت تواند بود که وقت نابودن قلم که صورت وجودی حقیقت
محمدیست و حال آنکه تنویر آن حقیقت عبارتست از ایجاد قلمست جواب کوییم که میتواند بود که مراد به تنویر
ایجاد نباشد بلکه مراد آن مراتب تنویریست که بر ایجاد سابقست و میتواند بود که فرق کنند میان نفی وجود قلم
و میان نفی وصف کاتبیت از وی زیراکه چون وجود قلم را تقدم ذاتیست بر وجود کتابت وی پس در مرتبه وجود
قلم کتابت نیست بلکه مرتبه ثبوت کتابت فرود تر از مرتبه وجود قلم است پس توان کفت که در مرتبه وجود
قلم کتابت نبود و میشاید که مراد بکتابت آن کتابت باشد که حق تعالی با وی کفت که اکتب علمی فی خلقی الی یوم
القیمة زیراکه این کتابت در ابتدای ظهور وی نیست و آن بعد از وجود لوحست بلکه بعد از وجود عرش
و کرسی مخزن کنز الوجود و این باعتبار جامعیت ویست مر جواهر و نفایس اسماء الهی و حقایق کونی را
ومفتاح خزاین الوجود این باعتبار مبدئیت ویست مر فتح باب ایجاد و قبلة الواجد والوجود
واجد و موجود ماخوذ از وجدانست بمعنی وجدان که یافتن است نه از وجود بمعنی کون و حصول یعنی آنکه هر
شخص را بحکم ولکل وجهة هو مولیها استنادیست باسمی از اسماء الهی که تربیت وی میکند و از حیثیت آن
اسم بوی میرسد و مرجع وی عاقبت آن اسم خواهد بود و موجود و مشهود وی آنست و آن اسم نسبت بوی
اسم ذاتست و غایت معرفت اوست چنانچه در فصوص مذکور است پس حقیقت محمدی که احدیت جمیع همه اسماست
باعتبار آن اسم قبله وجود و نهایت یافت ویست و همچنین قبله آن اسم که موجود ویست حقیقت
محمدیست زیراکه مرجع همه اسماء همان حقیقتست و میشاید که وی را قبله موجود بآن اعتبار کویند که تا
متوجه الیه حضرت حق که موجود و مشهود همه اوست باعتبار تجلی وجودی وجود حقیقت محمدیست
و ظهور وی در موطن حس و شهادت صاحب لواء الحمد اشارتست بآن معنی که وارد شده است

در اثنای

در اثنای حدیثی طویل که فستاذن علی ربی فیؤذن لی ویلهمنی محامد احمده بها لا تحضرنی الآن فاحمده بتلک المحامد
والمقام المحمود مراد از مقام محمود مقام فتح باب شفاعتست زیراکه فتح این باب وی کند و بعد از وی انبیاء
واولیاء و مومنان شفاعت کنند و در آخر همه ارحم الراحمین کما ورد فی الحدیث النبوی الذی لسان مرتبته الجامعة
من حیث توسط بین الحق والخلق فی انشاء حقایقهم من حقیقته و وجوداتهم من وجوده و رجوعهم الیه
بالسلوک او الجذبة بقوله وانی وان کنت ابن آدم صورة ÷ فلی فیه معنی شاهد بابوتی ÷ این بیت از قصیده تائیه
فارضیه است قدس الله سر ناظمها یعنی اگرچه من بحسب صورت حسی و بدن عنصری خود پسر آدمم که ابو البشرست
اما مرا با او از برای من در وی معنی کواهی هست مر پدر بودن من ویرا و آن کواه انشاء حقیقت آدمست
از حقیقت وی و انشاء صورت وجودی آدم از صورت وجودی وی چنانچه کذشت ولکن بحسب
وجود عنصری کیرند بآن اعتبار تواند بود که وی علت غائی وجود آدمست و علت غائی را باعتبار وجود
علمی مرتبه پدریست نسبت بذو الغایة ÷ کفتا بصورة ارچه ز اولاد آدمم ÷ از وی بمرتبه بهمه حال برترم
این بیت ترجمه بیت سابقست ÷ چون بنکرم در آینه عکس جمال خویش ÷ کردد همه جهان بحقیقت مصورم
یعنی چون بنکرم در آینه علم و شهود عکس جمال خویش را که آن جمال احدیت جمع جمیع حقایقست بر وجه
کلی جملی حقیقت جهان و جهانیان در آن آینه مصور شود و صورت بندد زیراکه همه اجزا و تفاصیل آنند
خورشید آسمان ظهورم عجب مدار ÷ ذرات کاینات اکر کشت مظهرم ÷ نسبت ظهور را که مرتبه اسم
الظاهرست از جهت رفعت قدر و اشتمال بر نجوم تعینات الهی و کونی زیراکه اسمیست کلی از اسماء
الهی که اول مراتب وی تعین اولست و همه مراتب تعینات تا ابد الآبدین در وی مندرج باسمان تشبیه
کرده است و حقیقت محمدی را بآفتاب که از باطن غیب هویت بحرکت معنوی بر افق آسمان ظهور که آن
افق اول مراتب اسم الظاهرست طالع شد و از انجا در همه حقایق موجودات عالم که ذرات کاینات اشاره
بآنست تافته و ظهور کرده و همه مظهر وی شده اند ÷ ارواح قدس چیست نمودار معنیم ÷ مراد بمعنی حقیقت
روحانیت ویست ÷ اشباح انس چیست نکهدار پیکرم ÷ همانا که مراد به پیکر که معنی آن صورتست و لهذا
در مقابله معنی واقع شده است عالم شهادتست که صورت تفصیلی حقیقت محمدیست و آنکه کفته است
که اشباح انس نکهدار این صورتست معنی آن چنان میتواند بود که صورت عالم بوجود انسان کامل
بصورت العنصریه انتظام دارد کما قال الشیخ رضی الله عنه فی الفصوص فلا یزال العالم محفوظا ما دام
فیه هذا الانسان الکامل الا تراه اذا زال وفک من خزانة الدنیا لم یبق فیها ما اختزنه الحق وخرج ما کان
فیها والتحق بعضه ببعض وانتقل الامر الی الآخرة و اکر به پیکر بدن عنصری محمدی مراد که صورت
اجمالی حقیقت ویست خواهند در نکاهداشتن اشباح انس مر آنرا تخصیص اشباحی که بر وی متقدم
یا از وی متاخر بود خفائی هست ÷ بحر محیط رشحه از فیض فایضم ÷ نور بسیط یعنی منبسط بر عالم یا قبس

اختزنه

از نرگسی چه در عالم وجود در عین لمعه از نور از هرم • این بیت تفصیل بیت ثانیست و اشاره بدان مغیبیست کرده
تاثیر فارضیه و اهمت که • و من مطلع النور البسیط کلمعة • و من مشرعها البحر المحیط کقطرة • از عرش تا بفرش همه
ذره بود • در نور آفتاب ضمیر منورم • اشاره بصفت قلب ویست بایزید قدس الله سره گفته است لو ان العرش
وما حواه مائة الف مرة فی زاویة من زوایا قلب العارف ما احس به • روشن شود زروشنی ذات من جهان
گر پرده صفات خود یعنی صفات بشریت از هم فرو درم اشاره بآنست که وی مظهر اسم الهادیست و عدم اهتدا
بعضی بوی بسبب اتصاف وی بصفات کونی و هیئات بشری بوده است کما قال سبحانه حکایة عنهم و قالوا مال هذا
الرسول یاکل الطعام ویمشی فی الاسواق و اگر بعزیمت متلبس بغواشی صفات بشری نبودی نور هدایت وی همه
شامل آمدی و همه بنور وی مهتدی شدندی • آبی که زنده گشت از و خضر جاودان • آن آب چیست قطره
از حوض کوثرم • وانم که از دم مسیح مرده زنده گرد • یکنفسه بود از نفس روح پرورم • این دو بیت نیز تفصیل
بیت ثانیست و اگر این تفصیلات بهم متصل بودی و در عقب بیت ثانی بودی انسب بودی فی الجمله
مظهر همه اسمامست ذات من • یعنی اسما الهی بل اسم اعظم بحقیقت چون بنگرم • آخر بیت که افاده ترقی میکند بنا
بر آنست که از مظهریت باسمیت عدول کرده است و آن یا بملاحظه اتحاد بین المظهر والظاهر خواهد بود یا بملاحظه
آنکه موجودات کونی نیز فی الحقیقة اسماء الهی اند زیرا که اسم عبارتست از ذات ماخوذ با تعینی از تعینات و صلی الله
علیه و آله و سلم اما بعد کلمه چند در بیان مراتب عشق یعنی وجود مطلق چنانکه بیاید بر سنن سوانح
یعنی بطریق سوانح که رساله ایست فارسی که شیخ احمد غزالی قدس سره در بیان عشق و معشوق و عاشق
تصنیف کرده است بزبان وقت املا کرده می آید تا آینه معشوق نمای هر عاشق آید شیخ مصنف رحمه الله
درین کتاب از واجب تعالی بمعشوق تعبیر کرده است و از ممکن بعاشق چنانچه بعد ازین خواهد آمد اما مراد
وی بعاشق درین مقام عاشق مخصوص است که آن طالب و مرید است که سالک راه حق باشد سبحانه و تعالی و قرینه
واضحه بر این معنی آنست که گفته است تا آینه معشوق نمای هر عاشق آید و شک نیست که سایر ممکنات را صلاحیت آن
نیست که در این کلمه و کلام جمال معشوق توانند دید و امثال باقی مقامات در بعضی بعضی عام خواسته است و در
بعضی خاص و بعد ازین احوال دلالت کند ذکر میکنند مقصود مبین میگردد و تخصیص کلمات مذکوره درین کتاب
بتفصیل معشوق نمای بنابر آن تواند بود که اهتمام بشان معشوق و بیان احوال وی بیشترست و اگر نه
بعد ازین معلوم خواهد شد که درین کتاب همچنانکه بیان احوال معشوق کرده است بیان احوال عاشق نیز
کرده با آنکه وی نسبت عشق یعنی من حیث الاطلاق برتر از آنست که بقوت فهم و بیان در پیرامن سراپرده جلال او
توان گشت یا بدیده کشف و عیان بجمال حقیقت او نظر توان کرد و شک نیست که اگر بقوت فهم یا کشف
ادراک حقیقت آن توانستی کرد بیان مراتب وی آسان تر بودی تعالی العشق عن همم الرجال یعنی پایه عشق
برتر از آنست که دست همت مردان مرد بآن تواند رسید و در تحت احاطه علم و معرفت در تواند آورد و هم

وصف

وصف التفرق والوصال • و همچنین پایه عشق برتر از آنست که بتفرق و وصال موصوف تواند شد زیرا که فراق
و وصال بی وصف اثنینیت ممکن نیست و میان عشق و مراتب وی اثنینیت نیست زیرا که وی در مراتب
عین مراتب است معینها ملحق منی عن خیاله • یجل عن الاحاطة والمثال • یعنی هرگاه که چیزی از مرتبه خیال و ما فوق
و آن مرتبه ارواح و عقول و نفوس مجرده است از آن برتر خواهد بود که وی احاطه توان کرد و وی را مثالی توان
یافت که احاطه بآن مثال وسیله احاطت بوی شود و سبب درین آنست که موجودات حسی و خیالی که صورتها
محدود دارند احاطه بهمه جهات و حدود آن میتوان کرد اما مجردات موجوده را بجز با حکام و لوازم آن نمیتوان
دانست و شک نیست که ادراک چیزی بلوازم آن موجب احاطه بحقیقت آن چیز نیست به تتق عزت محتجبست
که اضافه تتق بعزت از قبیل لجین الماء باشد یعنی بعزت و وحدت و قهر احدیت که عین بشاهجابت مراد و ما
از ادراک او محتجب است کما قیل سبحان من احتجب بسطوة نوره و شدة ظهوره و میشاید که اضافت بمعنی لام باشد
یعنی بتتقی که مقتضای عزت و کبریای ویست زیرا که عزت و کبریای وی تقاضا آن میکند که بحجاب تعینات
الهی و کونی معلوم و مشهود نشود پس محتجب از برای آنست تا متعلق ادراک و شهود تواند شد و باین معنی
اشارتست آنچه بعد ازین خواهد گفت که محجب ذات او بحجاب اوست زیرا که ظاهر آنست که آن بیان محجوبیت که از
احتجاب فهم میشود و احتجاب آنست که محتجب بشعور و اختیار خود بحجاب در آید و پس حجاب تام و غالب باشد نه مشهور
و مغلوب و اشارتست باین معنی آنکه شیخ صدر الدین قدس سره گفته است الله تعالی ظهر فی کل صورة و انشاء لو وضعت
صورة پس ازینجا معلوم میشود که محجب ضروری وی نیست و از آن محجب هر اف ذات خود مستغنی است کما اشار الیه
بقوله و بکمال استغنا متفرد پس بنابر معنی ثانی تحقیق آن محجب میکند و با بر تقدیر معنی اول توجیه دیگر را محجاب
بیان میکند و میگوید محجب ذات او صفات اوست و خواه صفات الهی باشد و خواه تعینات کونی زیرا که تعین
صفت متعین است و صفات وی مندرج در ذات اند اندراج الاعداد فی الواحد و عاشق جمال او یعنی ظاهر و المنبسط
علی الکاینات جلال اوست مراد بجلال باطن وجود است و عاشق وی مر جمال را بآن اعتبار است که منشا محبت
و عشق اول بحکم احببت ان اعرف باطن اوست و میتواند بود که مراد بجلال الظهور تعینات وجودیه باشد زیرا که
جمال التعلق بظهور میدارد و جلال التعلق ببطون میدارد پس تعینات باعتبار خفا و تستر ذات بایشان از قبیل
جلال باشند و جمالش مندرج در جلال اندماج الظاهر فی الباطن قبل نسبة الظهور علی التقدیر الاول او اندماج
الواحد فی الاعداد علی التقدیر الثانی علی الدوام من الازل الی الابد عشقش من حیث باطنه المطلق او من حیث
تعینات الجلالیة با خود من حیث جماله المطلق عشق بازد با غیر خود نپردازد زیرا که غیر نیست نه آنکه غیر
هست و با وی نپردازد هر لحظه از روی معشوق پرده یعنی حجابی بر اندازد یعنی بحسب استعداد عاشق
تجلی کند و هر نفس از راه عاشقی پرده یعنی دستانی آغازد یعنی بلسان استعداد که تجلی تحت ما حصل
آمده است طلب تجلی دیگر کند • عشق در پرده مینوازد ساز • یعنی در پرده تجلیات جمالی ساز معشوقی

میتوازد عاشق کو کہ بشنود آواز یعنی عاشق میباید کہ بتصفیهٔ آینهٔ دل از زنگ سور کونیه خودرا قابل آن
تجلیات ساخته باشد تا آنرا قبول کند هر نفس نغمهٔ دگر سازد یعنی هر نفس از روی معشوقی نغمهٔ دگر
سازد یعنی تجلی دیگر کند هر زمان زخمهٔ کند تا غاز یعنی هر زمان از روی عاشقی بلسان استعداد طلب
تجلی دیگر کند و درین بیت اشارتست بآنکه در تجلی تکرار نیست همه عالم صدای نغمهٔ اوست یعنی همه
اجزای عالم باعتبار حقایقها و وجودها فنا صدای نغمه یعنی فرع تجلی علمی غیبی و وجود شهادی اوست که شنید
اینچنین صدا دراز که ابداً لا بدین منقطع نشود راز او از جهان برون افتاد یعنی راز ذات و اسما و صفات
او از جهان یعنی از سبب وجود جهان و مظهریت وی مر افشا و از فنا نهانه بطون بصحرای ظهور آمد خود
صدا کی نگاهدارد راز زیرا که صدا همان صوت اصلیست که در مرتبهٔ دوم مینماید پس همچنانکه صوت اصل
افشای ما فی الضمیر صاحب صوت میکند صدا نیز که بر صوت و بیت افشای آن میکند پس از وی توقع
ستر و کتمان آن چون توان داشت سر او از زبان هر ذره یعنی سر وحدت ذات و صفات او از زبان هر ذره
از ذرات موجودات که بحکم وان من شی الا یسبح بحمده بتحمید و تسبیح خود بیشما ناطقند خود تو بشنو که من
نیم غماز یعنی تو خود را قابل سماع آن کن که من آن راز را پیش از آنکه تو تحصیل صلاحیت آن کرده باشی مگو
زیرا که افشای راز بغیر اهل آن غمازیست و آن سیرتیست ناپسندیده و بفرض اگر بگویم تو فهم آن نتوانی
کرد هر زمان بصد زبان راز خود را با سمع خود بگوید هر دم بصد گوش سخن خود از زبان خود شنود هر لحظه بصد
دیده خود را بر نظر خود جلوه دهد هر لحظه بصد رخ وی وجود خود را یعنی هستی ذات یا لذات خود را بر شهود
خود عرضه میکند و این همه بنابر آنست که ظاهر در همه مظاهر اجزاء عالم اوست و ظاهر در هر مرتبهٔ ظهور یعنی
مظاهر است و سخنا و چنانکه هست از من بشنو زیرا که اوست که بزبان من سخن میگوید و من در میان نی
یحدث فی صامت ثم ناطق ای بلسان صامت او ناطق ولما کان هذا الحدیث امرا مستقرا فی اللسان
استعمل ما یفید الظرفیة مکان حرف الالة اعنی الباء تنبیها علی هذا الاستقرار والمراد باللسان الصامت
الحال او لسان یفهمه اهل الکشف فحسب فان کل واحد منها صامت عند الاکثرین والمراد باللسان الناطق
ما یکون ناطقا عند الجمهور فالصامت الالسنة جمیع الموجودات والناطق الالسنة جمیع الکتب الالهیة وغیرها
من انواع الکلام او یقول معناه یحدث بنطق صورة فی مظهر صامت او ناطق و یکون قوله وغمز عیون ثم کسر
الحواجب عطفا علی ان المقدر والغمز الاشارة بالعین ویمکن ان یراد به اشارات الکمل فان کلا منهم
عینا من عیون الحق ینظر به الی الخلایق فیرحمهم وان یراد بکسر الحواجب کسر طلسمات ختمیا التعینات
الحاجبة عن الوصول الی شهود کنز الحقیقة و در ترجمه این بیت گفته شد رباعیه عشق از لب تو گاه بشان
شکر و گفت فروشد از دهن سخنوران نادره گو در صورت نیکوان دو صد عشوه گو گفتا از غمزهٔ
چشم و شکست ابرو و آن چه حدیث میکند در گوشم میگوید عشقم که در دو کون مکانم پدید نیست

عنقا

عنقای مغرب هم که نشانم پدید نیست این بیت اشاره بتنزیه محض و بی نشانی معرفت ذات و جوهره
هر دو جهان صید کرده ام یعنی اولا بقید وجود در آورده ام و ثانیا بقید معبودیت و در دیگر ابرو
و غمزه که مبنی از کثرتست اشارتست بمرتبهٔ واحدیة شکر بدان که تیر و کمانم پدید نیست اشارت
بمرتبهٔ احدیتست چون آفتاب در رخ هر ذره ظاهرم از غایت ظهور عیانم پدید نیست
یعنی بر محجوبان مصراع اول اشارت بادراک بسیطاست که ضروری عام هر مدرکیست و در مصرع ثانی
فی الجمله اشارتست بادراک مرکب که ادراک ادراکست و هر کسی را حاصل نیست گویم بهر زبان و بهر
گوش بشنوم وین طرفه تر که گوش و زبانم پدید نیست مصراع اول اشارتست باثبات الآلة من حیث ظهوره
فی المظاهر از مقام تشبیه و مصراع ثانی بتنزیه و تمام بیت بجمع بینهما یا تقیید بیکی و بجمع بین و اگر ازین بیت
ثانی نیز این نکتها را قصد کنند دور نمینماید چون هر چه هست همه عالم همه منم هم من حیث الحقیقة
و هم من حیث الوجود او من حیث اتحاد الظاهر بالمظهر مانند در دو عالم از آنم پدید نیست زیرا که مثلیت
تقاضای مغایرت و اثنینیت میکند و لا غیر فی الوجود فالله تعالی لیس کمثله شیء لان کل شیء عینه فاین
المثلیة سبحان من خلق الاشیاء و هو عینها مقدمه در اشاره بموضوع و محمولات مسایل علمی که شیخ
مصنف قدس سره در صدد ایراد بعض مسایل آنست بدانکه در اثنای هر لمعه ازین لمعات که درین کتاب مذکور
خواهد شد ایما کرده میآید بحقیقتی منزه از تعین که آن حقیقت موضوع مسایل این علمست و مراد به
تنزیه آن از تعین آنست که با وی هیچ نوع خصوصیتی از وجوب و امکان و ما یتبعهما من الصفات والاحکام ملحوظ
نباشد بلکه مطلق باشد از جمیع قیود و اعتبارات حتی عن التقیید بالاطلاق ایضا خواه عشق نام نه
خواه عشق اذ لا مشاحة فی الالفاظ مشاحه مغالطات است از شیخ که مجملیست یعنی هیچ تجلی و تنگی
نیست در الفاظ و عبارات هر لفظی را بهر معنی که بخواهند اطلاق میتوان کرد خواه بوضع از برای وی
بر سبیل ارتجال اگر این لفظ را پیش ازین معنی دیگر نبوده باشد یا اگر بوده باشد مناسبت بین المعنیین
ملحوظ نباشد یا بر سبیل نقل و تجوز که میان معنی اول و ثانی مناسبتی ملحوظ باشد که مصحح نقل
و تجوز باشد و اطلاق لفظ عشق بر حقیقت مطلقه ازین قبیلست که مناسبت بین المعنیین مرعی است
از دو وجه یکی مشابهت حقیقت مطلقه بر معنی عشق و محبت را در عموم سریان در همه موجودات
چه واجب و چه ممکنات پس حقیقت مطلقه را در عموم سریان بمعنی عشق و محبت تشبیه کرده اند
و اسمی را که موضوع است بازای مشبه به در مشبه استعمال کرده چنانچه در استعاره میباشد
و دیگری لزوم معنی عشقست مر حقیقت مطلقه را در جمیع تنزلات و تجلیات پس لفظی که موضوع
بازای لازم در ملزوم استعمال کرده اند چنانچه در مجاز مرسل میکنند و چون شیخ مصنف قدس سره
بنابر استمالت قلوب طالبان و مریدان و ستر و منکران و معاندان درین رساله بیان حقایق اکثر در صورت

مجاز کرده است و منظومات کرا مرا افتاده بیشتر بران اسلوب وقوع یافته لاجرم لفظ عشق را که بآن اسلوب
مناسبتی تمام دارد و در عرف ارباب آن شیوه هم کامل الخیار نموده بحقیقت منزه از تعین که موضوع
این علمست اشاره فرموده و بعد از اشاره بموضوع اشارت میکند بمحمولات که آن در حقیقه عبارتست از
احوال و اوصافیست که آنحقیقت را باعتبار تنزلات و تجلیات لاحق میگردد پس میگوید و اشارتی نموده
می آید بکیفیت سیر او در اطوار یعنی اطوار عالم ملکوت از ارواح و عقول و نفوس و مظاهر مثالی
ایشان و غیر آن از صور مثالی و ادوار یعنی ادوار عالم ملک از افلاک و عناصر و موالید و قوای
منطبعه در آن و سفر او در مراتب استیداع که در نشاه انسانی از مقولست تا اصلاب آباء و استقرار
که ارحام امهاتست قال تعالی و هو الذی انشاکم من نفس واحدة فمستقر و مستودع ای فلکم استقرار
فی ارحام الامهات واحد و استیداع فیما فوقها من المراتب و میتواند بود که از مراتب استیداع
احوال و مقاماتی خواهند که سالک را از ان عبور میبایدکرد و از مقام استقرار مستقر اخرین وی
از مراتب کمال و ظهور او بصورت معشوقی یعنی اعیان ثابته در تجلی علمی غیبی و حقایق یعنی اعیان موجودا
در تجلی وجودی شهادی و بروز او بکسوت معشوقی یعنی واجب تعالی و تقدس وقتی که آنحقیقه مطلقه
باسماء و نسبت الهی اعتبار کرده شود و عاشقی یعنی ممکن وقتی که تجلی وی بصور ممکنات علما و عینا
اعتبار کرده شود و باز یعنی بعد از بروز وی بکسوت معشوق و عاشق انطوا یعنی در نوردیده شدن
و فانی گشتن وجود عاشق است بشرط آنکه از افراد انسانی باشد و بسلوک طریق وصول حق سبحانه موفق
شده باشد در معشوق یعنی واجب تعالی عینا ای ذاتا و این در تجلیات ذاتی باشد که حق سبحانه و تعالی بتجلی
ذاتی عین عاشق را یعنی ذات وی را در نظر شهود وی ناچیز کرداند و جز حقیقه مطلقه مقید بمرتبه
الهیه هیچ چیز مشهود وی نماند و این نتیجه قرب فرایض است و انزوا معشوق یعنی واجب تعالی
در عاشق یعنی ممکن بشرط مذکور حکما یعنی باحکام خود که صفات و اسماء اوست و این در تجلیات صفاتی باشد
که عاشق از اوصاف خود منسلخ گردد و بصفات معشوقی متصف بآن معنی که بجهت حقیت و اطلاق صفات او
بجهت خلقیت و تقیید آن غالب آید و از این معنی بانزوا تعبیر کرده است زیرا که آن احکام از مقام سعت
اطلاق در مضیق تقیید ظاهر شده است و این نتیجه قرب نوافلست و این مرتبه اگرچه در حصول سالک
بآن مقدم است بر مرتبه اولی و تاخیر مرتبه اخیر اگرچه اشرفست از مرتبه بنا بر آنست که وی نهایت
مراتبست و اندراج مرد و یعنی عاشق و معشوق در سطوة وحدت او یعنی وحدت عشق جمعا ای
اندراجا جمعا بانیندرجا فی الحقیقة المطلقة مجتمعین من غیر افتراق و تمیز فی نظر الشاهد و هنالک
یعنی اینجا که عاشق و معشوق در سطوة وحدت عشق اندراج یابند اجتمع الفرق یعنی المتفرقین
المتمیزین بالعاشقیة و المعشوقیة و علی هذا القیاس معنی قوله و ارتتق الفتق و قوله و استتر

النور ای نور کل واحد من المعشوق و العاشق فی النور ای فی الحقیقة المطلقة القاهرة فیهما و بطن الظهور فی البطون
ای بطن ظهورهما فی ظهورهما و عبارت استتار و بطون اشارتست بآنکه عاشق و معشوق منتفی نمیشوند
بلکه مختفی میشوند از نظر شهود و مشاهد و نودی من سرادقات العزة مراد بسرادقات عزة تعینات و تمیزات
که ساتر عزة وحدة الله و مراد بنودن آن مرتبه اطلاق حقیقت ع الا کل شیء ما خلا الله باطل و کل نعیم لا محالة زایل یعنی
هر چیزی که از مراتب و ارباب آن غیر از حقیقه مطلقه که ذات بحت و وجود مطلق است باطلست یعنی از نظر شهود
منتهیان در معنی مشاهده ذایلست و اگر این مصرع را در مرتبه انطوا عاشق و معشوق ایراد نمودی انسب بطریقه
ادب اقرب بودی و غابت من الغیبوبة و بعضی شارحان آنرا تصحیف و تحریف کرده اند و غاب العین مساختراند
و در بیان معنی تکلفات بارده التزام نموده العین ای غابت عین العاشق فی عین المعشوق و عین المعشوق
فی الحقیقة المطلقة لا رسم بقی منهما فی نظر الشاهد و لا اثر و بدا و ذکر بسبب التعینات الساترة و جه الوحدة لله
الواحد القهار ای الحقیقة المطلقة التی قهرت بوحدتها کثرة التعینات الاسمیة و الصفاتیة و المظهریة
و ذلک البروز انما هو باستهلاکهم فیها **لمعه اول** در بیان مبدئیت عشق مر معشوق و عاشق را
و کیفیت انتشاء ایشان ازوی و این در تعین اولست در بیان آنکه مر یک در چه چیز محتاجست بآن دیگر
اشتقاق عاشق و معشوق از عشقست از انتشاء عاشق و معشوق از حقیقه مطلقه عشق که مر یک همان
حقیقه مطلقاست ماخوذ بخصوصیتی باشتقاق تعبیر کرده است تا اشاره باشد بآن مشابهتی
که میان مصدر که مبدء اشتقاق مشتقاتست و میان حقیقه مطلقه که مبدء انتشاء همه تعیناتست
واقع است و بیان آن اینست که مصدر ضاربه مضروب و سایر مشتقات مثلا ضرب است بروجهی
که در آنجا هیچ نوع خصوصیتی از حرکات و سکنات و لحوق زواید و عدم آن در آن ملحوظ نیست و هم چنین
معنی مصدر هیچ نیست که در وی اقتران بزمان و نسبت بفاعل یا و مفعول یا عدم آنها اصلا ماخوذ
نیست زیرا که اینچه ساریست در جمیع مشتقات لفظا و معنی مصدر است بایمعنی است که گذشت و از این مصدر
تعبیر بلفظ ضرب بفتح ضاد و سکون راء برای آن کرده اند که این اقرب الفاظست باینچه مصدر حقیقیست
چنانکه ظاهر است و اگرنه معلوم است که در صیغه ضارب و مضروب مثلا لفظ ضرب بخصوصه ساری
نیست بلکه ساری در آنها لفظ مطلق است و عشق در مقر عز و مقام وحدت خود از تعین یعنی تعین
عاشقی و معشوقی منزه است و در حریم عین خود از بطون که صفت عاشقیست و ظهور که صفت معشوقیست
مقدس است بلی بهر اظهار کمال یعنی کمال ذاتی و اسمائی از آن روی که عین ذاتست خود است زیرا که وی باعتبار
انتساب اسماء و صفات بوی ذات گویند و عین صفات خود زیرا که صفات وی که نسب و اعتبارات ویست
عین ویست در وجود خارجی نه امری زاید بروی و این کلام تعلیل است مر وحدت متجلی و متجلی له را
که بعد از این مذکور میشود زیرا که امتیاز میان ایشان جز باختلاف نسب و اعتبارات نیست و مجب

ذات متحقق شد چنانکه میگوید خود را در آینهٔ عاشقی من حیث باطن الوجود الذی من خواصه الاشکال و معشوقی
من حیث ظاهر الوجود الذی من لوازمه الوجه برخود عرضه کرد حسن خود را من حیث ظاهر الوجود بر نظر
خود من حیث باطن الوجود جلوه داد از روی ناظری یعنی ناظری باطن وجود و منظوری یعنی منظوری ظاهر
وجود نام عاشقی مر باطن وجود را و نام معشوقی مر ظاهر وجود را پیدا شد نعت طالبی و مطلوبی بر همین
قیاس ظاهر گشت ظاهر را یعنی ظاهر وجود را که واجب است تعالی باطن یعنی باطن وجود که ممکن است خود
آوازهٔ عاشقی از ممکن بر آمد باطن را یعنی باطن وجود را که ممکن است بظاهر یعنی بظاهر وجود من حیث
تجلیاته الجمالیة بیاراست پس جمال ظاهر وجود مشهود شد نام معشوقی مر ظاهر وجود را آشکارا شد *
یک عین متفق یعنی حقیقت مطلقهٔ عشق که بحکم کان الله و لا شیء معه جز او ذره نبود چون گشت ظاهر بتجلیین
علمی غیبی و وجودی شهادی این همه اغیار آمد یعنی وجودات متغایره بخصوصیات اشان متغایره مر حقیقت
مطلقه را بسبب متقیدات خود شان و اطلاق حقیقت ان باطن بظاهر آمد این ظاهر تو عاشق و معشوق
مطلوب را که دید طلبکار آمد * میشاید که مراد بظاهر اینجا حقایق ممکنات باشد من حیث تجلی الوجود الحق
بصورها و مراد بباطن وجود حق سبحانه من حیث تجرده عنها زیراکه وجود من حیث التجرد عن المظاهر باطن است
موافق انچه در متن مذکور شد اما در تعبیر ازان بظاهر و باطن مخالف آن مینماید و میشاید که مراد بظاهر
ظاهر وجود باشد که واجب است تعالی و بباطن حقایق ممکنات موافق انچه در متن مذکور است اما در تعبیر
از ایشان بعاشق و معشوق مخالف آن مینماید اگرچه فی نفسه صحیح است زیراکه واجب نیز طالب ممکنات
تا مجالی اسما و صفات او باشند و همانا که مراد مصنف قدس سره از ایراد این بیت بر هر تقدیر تنبیه
بوده باشد بر آنکه هر یک از ظاهر و باطن یا عاشق و معشوق را بر هر یک از واجب و ممکن بملاحظه اعتبارات
مختلفه اطلاق میتوان کرد والله تعالی اعلم عشق از روی معشوقی که ظاهر وجود است آینهٔ عاشق آمد تا عاشق
در وی یعنی در معشوق که بمنزلهٔ آینه است مر او را مطالعه ذات و وجه خود کند اولا و مطالعه توابع ذات
خود ثانیا زیراکه وقت ظهور در مرآت ظاهر وجود انچه در غیر خود غافلست چون در مرآت وجه ظاهر شود
از ذات خود و توابع آن خبردار گردد و از روی عاشقی آینهٔ معشوقی تا در او اسما و صفات خود بیند زیراکه
معشوق لذاته تامست و در ان احتیاج بهیچ ندارد اما تا اسما و صفات وی متمیزة الاحکام
والاثار ظاهر شود عاشق در باید تا در وی و بوی ظاهر گردد و چون در کلام سابق اشتقاق عاشق و معشوق
از عشق مذکور شد و هر یک ازین دو مشتق بخواص و احکام از ان دیگری ممتاز گشت محل آن بود که بحسب ما
توهم آن شود که مغایرة بینهما حقیقیست لاجرم دفع آن میخواهد و میگوید هرچند در دیده شهود
یک شهود بیش نیاید که آن حقیقت مطلقهٔ عشقست اما چون یکروی بصد آینه نماید میتواند بود که
مراد بصد آینه مرتبهٔ معشوقی و عاشقی و وجوب و امکان باشد و خصوصیت این عدد بر حقیقت خود

وملایم کلام سابق نیست زیراکه مقصود ازان جزئیات ایند مرتبه نیست و میتواند بود که مراد بان مجرد تعدد کثیر
بود نه خصوصیة اثنینیت و مصحح این اراده آن مصرع تواند بود * چون گشت ظاهر اینهمه اغیار آمد هر آینه
در هر آینه روی دیگر پیدا آید با آنکه جز یکی نیست عشق متلبس باسماء الهی که مبدء تاثیر و فعلست پیدا آید
و در آینهٔ مرتبهٔ امکان استعدادات و قابلیات که منشأ تاثر و انفعالست ظاهر شود و ما الوجه الا واحد غیر انه
اذا انت عددت المرایا تعددا * یعنی نیست روی مگر یکی لیکن آنست که هرگاه تو آینه ها را متعدد گردانی آن
روی متعدد آنها در نمایش متعدد گردد * گر تو بدو در رخ نظارهٔ یار کنی * شک نیست که روحش ابکار کنی *
بود رخ او بجز یکی لیک شود * بسیار چو تو آینه بسیار کنی * غیر چه گنجد روی غیریت که چون هر حیثیت * عین دگر
یکیست پدیدار آمده * یعنی هرچند آن روی نسبت با آینه های مختلف متعدد مینماید نسبت غیرت بحسب
حقیقت ازان متعددات منتفیست زیراکه آنها بملاحظه خصوصیات مرایی و مجالی عین یکدیگر نیستند اما خصوصیات
ایشان در وحدت حقیقت مضمحل و مستهلکست و تعدد و تغیر و تکثری که مینماید حقیقت بوده نیست بلکه
بحسب نمود است و بنا بر این معنی اثبات غیریتی که پیشتر مذکور شد * چون گشت ظاهر اینهمه اغیار آمد *
پس بین البیتین تناقض نباشد لمعهٔ دویم در بیان کمال الجلاء که نمود خواستش در مجالی و مظاهر و این منتشی
از تعین ثانیست سلطان عشق بعد از تنزل وی بمرتبهٔ معشوقی و عاشقی خواست بمشیته الازلیة و اقتضاء
الذاتی لکن از روی معشوقی لا من حیث الاطلاق زیراکه ذات را من حیث هی نسبت بوجود عالم و عدم آن برابر است
تا اقتضای وجود آن بکند و نه اقتضای عدم آن که خیمه یعنی خیمهٔ ظهور بصحرا یعنی بصحرای ممکنات زند
در خزاین یعنی خزاین اسما و صفات زیراکه هر اسمی و صفتی بمنزلهٔ خزینه است که جواهر احکام و آثار آن در وی
مخفیست و بعد از قابل تعین بظهور می آید بگشود گنج یعنی گنج جواهر احکام و آثار اسما و صفات بر عالم یعنی
بر اعیان ثابتهٔ عالم پاشید * چتر بر داشت برکشید علم یعنی از بطون متوجه ظهور شد زیراکه چتر برداشتن
و علم برکشیدن سلطان در وقت توجه وی میباشد از خلوتگاه خاص بجلوه گاه عام و میتواند بود که مراد
ببرداشتن آن رفع آن از مرتبهٔ ثبوت در علم بظهور در عین زیراکه چون از مرتبه علم بعین آیند ناچار سایهٔ
احکام و آثار شان بر ظاهر وجود افتد و ظاهر وجود بان احکام و آثار منصبغ و مستتر گردد چنانچه صاحب
چتر بسایهٔ چتر و مراد بعلم اسماء الهی باشد و مراد ببرکشیدن آن رسانیدن آن از مرتبهٔ قوت ظهور آثار بمرتبهٔ
فعل تا بهم بر زند وجود و عدم * یعنی عدم را که عبارتست از اعیان ثابته است با وجود بیامیزد آمیختنی معلوم
الانیة و مجهول الکیفیة * بیقراری عشق شورانگیز یعنی بی آرامی وی در مقام بطون و جنبش نمودن وی
بمرتبهٔ ظهور شر و شوری فکند در عالم زیراکه چون اعیان از علم بعین آمدند میان احکام و آثار ایشان
مخالفات و مضادات ظاهر شد و مخالفة و مضاده عین شور است و هر اثری نسبت با اثری دیگر که مخالف
و مضادهٔ اوست شر است و اگر نه عالم چنان از افاضهٔ وجودی بروی بابود در مرتبهٔ علم و نابود در مرتبه

یعنی آرمیده بود در خلوتگاه شهود یعنی حضور مع الحق سبحانه از مزاحمت اغیار و حجابیت ایشان آسوده آنجا
که کان الله ولا شیء معه ❊ اندم که ز هر دو کون آثار نبود بر لوح وجود نقش اغیار نبود معشوقه و عشق و ما
بهم بودیم در گوشه خلوتی که دیار نبود ❊ و چون در کلام سابق اشارتی بتجلی وجودی که متمم است بکمال جلاء واقع
شد بر سبیل اجمال خواست که تصریح کند باآنکه هر یک از افعال و تأثیر و قبول و تأثر بکدام یک از مرتبتین معشوقی
و عاشقی مستند است و بآنکه رجوع قابل نیز بعشق است لاجرم میگوید ناگاه عشق بیقرار از بهر اظهار کمال
یعنی کمال مرتبه علم و وجود تا همچنانکه علم و وجود در مرتبه وجوب نموده بود نیز در مرتبه امکان نیز نماید
پرده یعنی پرده خفا و بطون از روی کار یعنی کار اعیان ثابته عالم بگشود و از روی معشوقی یعنی ظاهر
وجود که وجوب وصف خاص اوست خود را بتجلیه الوجودی بر عین عالم که اعیان ثابته موجودات
ممکنات است جلوه فرمود و بآن جلوه همه را خلعت هستی بخشید ❊ پرتو حسن او یعنی وجود مفاض چو پیدا
شد عالم اندر نفس یعنی فی الحال بی تراخی یا در نفس الرحمن که وجود عام منبسط است هویدا شد ❊ وام کرد
از جمال او نظری ❊ حسن روی خویش بدید و شیدا شد ❊ یعنی هر یک از حسن و بینش که در مرتبه امکان نمود مستعار
از مرتبه وجوبست و ظل و عکس آنست انجا نموده زیرا که ممکن را از خود هیچ نیست ❊ عاریت بستد از لبش
شکری ❊ ذوق آن چون بیافت گویا شد ❊ یعنی بحسب استعداد و قابلیت خود اثری از تجلی اسم متکلم یافت
و از تجاشی آن تجلی بکشف حقایق و شرح معارف گویا شد و چون از بیان آن فارغ شد که وجود عالم بتجلی
وجودیست که مستوی است بفیض مقدس و آن از حیثیت معشوقیت میخواهد که اشاره کند بآنکه استعداد
آن فیض مستند بتجلی علمی غیبی است که مستوی است بفیض اقدس و آن از حیثیت عاشقیت پس میگوید فروغ
آن جمال یعنی جمال معشوقی که مراد بفروغ آن اینجا تجلی علمی غیبی است عین ثابته عاشق را که عالمش نام نهی
پیش از تجلی وجودی عینی نوری یعنی استعدادی داد در مرتبه ثبوت در علم تا بدان نور آن جمال بدید چه
او را جز باو نتوان دید لا یحمل عطایاهم الا مطایاهم ❊ عاشق یعنی عین ثابته عالم چون لذت شهود دریافت
دریافتنی مناسب مرتبه ثبوت ذوق وجود یعنی بیافت بچشید چشیدنی مناسب همان مرتبه
زمزمه قول کن که صوت ارادتست بشنید شنیدنی مناسب همان مرتبه و تقیید این امور بمرتبه
ثبوت بجهت آنست که شیخ مصنف قدس سره اثبات آنها مر عالم را پیش از وجود عینی کرده است
و بعد از وجود عینی نیز اثبات بعضی از آنها خواهد کرد چنانکه هم درین لمعه خواهد آمد و شیخ
رضی الله عنه فی الباب السابع والخمسین وثلثمائة فی معرفة منزل البهایم ان اعیان الممکنات فی حال عدمها
رائیة مرئیة مسموعة سامعة برؤیة ثبوتیة وسمع ثبوتی فعین الحق سبحانه ما شاء من تلک الاعیان
فوجه علیه دون غیره من امثاله قوله المعبر عنه باللسان العربی المترجم بکن فاسمعه امره فبادر
المامور فیکون من کلمته بل کان عین کلمته ولم یزل الممکنات فی حال العدم الازلی لها یعرف الواجب الوجود

[illegible]

در فتوحات بجهة اثبات امثال این
امور که در است ... در مرتبه
ثبوت حق کرده رحمه الله

لذاته و تبحه و تحمده بتسبیح ازلی و تحمید قدیم ذاتی ولا عین لها موجودة ولا حکم لها مفقود رقص
کنان بر در میخانه عشق که سرچشمه فیض وجود است دوید و با عشق باعتبار بدایت و فیاضیت
میگفت که ای ساقی از آن می یعنی وجود مفاض که دل و دین منست پر کن قدحی یعنی قدح استعداد مرا
که بوجود در علم تهیه کرده بعد بوجود در عین پر کن گر این قدح یا آن می جان شیرین منست زیرا که من
از مردگی عدم عینی بواسطه قدح استعداد خود یا فیضان آن می بزندگی وجود عینی میرسم کر مست
شراب خوردن آیین کسی یعنی محجوبان چون حکیم و متکلم زیرا که ایشانرا اعتقاد آنست که فیض وجود
مغایر وجود مفیض است بالذات معشوق مجازی ... آیین منست یعنی کشف و شهود من تقاضای
آن میکند که وجود مفاض و فیض میگویند ساقی که تجلی وجودی عینی افاضه وجود بر ما فیضان میکند
بیک لحظه چندان شراب هستی که وجود مفاض است در جام نیستی یعنی اعیان ثابته که بعدم خارجی
موصوفند ریخت که از صفای می یعنی وجود مفاض و لطافت جام یعنی جام اعیان ثابته در هم آمیخت
رنگ جام که احوال و احکام هر عین ثابته است و رنگ مدام که ظهور است در عین یعنی احوال هر یک از
احوال آن دیگر متمیز نمیگردد گاه نسبت سایر احکام که احوال اعیانست بوجود همه جام است و نیست
گویی همه می یعنی احوال و احکام و نسبت ظهور همه مضاف باعیان باشد و این اشاره بحال صاحب فرق قبل
الجمعیت یا مدام است یعنی وجود نیست گویی جام پس همه مضاف بوجود باشند و این اشاره بحال
صاحب جمعیت چون هوا یعنی اعیان ثابته رنگ آفتاب گرفت یعنی بوجود منصبغ شد رخت برداشت
از میانه ظلام یعنی ظلمت عدم روز یعنی پرتو وجود و شب یعنی اعیان ثابته باعتبار ظلمت عدمیت ایشان
با هم آشتی کردند کار عالم باعتبار وجود عینی از آن گرفت نظام صبح ظهور در مرتبه وجود عینی نفس زد
نسیم عنایت که متعلق بوجود اعیان ثابته بود در مرتبه عینی بوزید دریای جود با فاضه وجود بر اعیان
ثابته در جنبش آمد سحاب فیض یعنی فیض مقدس چندان باران وجود مفاض که اشاره بآنست حدیث ثم
رش علیه من نوره بر زمین استعداد اعیان ثابته مر وجود عینی را بارید که و اشرقت الارض یعنی ارض
استعدادات الاعیان الثابتة بنور رشاء ای بتجلیه الوجودی عاشق یعنی اعیان ثابته سیراب آب حیات
که وجود مفاض است شد از خواب عدم در عین برخاست قبای وجود یعنی هستی بپوشید زیرا که یافت
هست اگرچه علم بیافت نداد در پوشید کلاه شهود یعنی حضور مع الحق سبحانه بر سر نهاد لیکن یاد شهود
حاضر نبود لاجرم چون بوجود در شهود خود گو وجود و شهود حاضر نبود بحکم انجذابی که فرع را باصل
می باشد کمر شوق در میان بست قدم در راه طلب نهاد ع از علم بعین آمد و از گوش باغوش این مصراع
اجمال تفصیل است از آنجا که گفت عاشق سیراب آب حیات شد تا اینجا که مذکور گشت و حاصل معنی همه آن میشود
که از مرتبه ثبوت بمرتبه وجود عینی آمد و میشاید که متعلق بهمین اخیر باشد که قدم در راه طلب نهاد

معانی وجود حق است که با جهت وجود ... مطلوب حیات
ممکنات آمد و در صبح

طلبه کرد و حال وجود ... با قبایل ... و کار ... م

آفتاب در بیت طلوع کرد و م

وجه معنی آن میشود که از مرتبهٔ علم بوجود حق سبحانه بمرتبهٔ شهود و عیان آمد یعنی آنرا که میدانست بدید
وآنرا که می‌شنید در آغوش کشید واین معنی بسابق ولاحق مناسب‌تر مینماید نخست بانکه بحسب
سلوک بقرب نوافل متحقق شد وبصر وی حق بود دیده بگشاد نظرش بر جمال معشوق افتاد باشعور
بانکه آن جمال معشوقست کفته ما رأیت شیئا الا ورأیت الله قبله زیراکه محقق را وحدت در شهود است
نخستین نظرش بر نور وجود است اما چون صاحب قرب نوافل بود با دراک و شهود مستند بوی بود
وحق سبحانه مراورا بمنزلهٔ بصر وچون بقرب فرایض ترقی کرد در منظر خود نظر کرد همکی خود را یافت وادراک
وشهود را مستند بوی دید وخود را بمثابهٔ آلت تصور نمود کفت بیت فلم انظر بعینی بل بعینه
عینای یعنی وذاتی ولم انظر بذاتی غیره ای عجب کاریست چون من در خود نظر کردم همکی خود را یافتم من خود همه
معشوق شدم عاشق کیست اینجا عاشق در چشم شهود خویش عین معشوق آمد چه در مقام دریافت که او را
از خود بودی نبود تا بآن بود عاشق تواند بود پس عاشق نیز نیست بمعشوق باشد زیراکه او یعنی عاشق
شود کالم یکن یعنی همچنانکه نبود در ازل در عدم برقرار خود است ومعشوق کالم یزل یعنی همچنانکه همیشه
بوده در قدم برقرار خود است بمعیت وجود غیری وهو الآن علی ما علیه کان فی الازل من عدم معیت بوجود
الغیر معشوق وعشق وعاشق هر سه یکیست اینجا چون وصل در نگنجد هجران چه کار دارد لمعه سیم در بیان
کمال استجلاء که شهود خودست در مظاهر وجمالی ومایتبع هذا الشهود من احوال العشق از روی معشوق
دایم خود را بخود دیدی یعنی بی وساطت مظاهر وجمالی میدید بخواست که در آینه یعنی در آینه مظاهر جمالی نیز جمال
کمال معشوق خود مطالعه کند زیراکه دیدن چیزی در خود ذاته چنان نیست که در آینه بسبب آنکه خصوصیت
آینه دو چیز میفزاید که در آینه حاصل نیست و بالاجرم منظور در آینه عین عاشق یعنی ذات وی که رو صورت
خودش متلبس بخصوصیتی که مقتضا خصوصیت مظهر بود در نظر آمد کفت انت یعنی بملاحظه خصوصیت
المظهر لم انا بملاحظه نفس الحقیقة هذا العین المتجلی فی العین المتجلی فیها والعین الباصرة حاشای حاشای
تکرار کلمه تنزیه میتواند بود که نظر بحیثیتین ظاهریة ومظهریة که منظر میکنم مبرم منم باعتبار اطلاق ظاهر
وباعتبار تقیید مظهر واطلاق ضمیر صفت من وصفت من عین من انا منزه من اثبات اثنین چون در آینه
عین عاشق صورت خود دید عاشق صورت خود کشت ودید بر نجمیم در جهان انداخت وچون نجمیم حقیقة
عین در نکری بیش که بر نقش خوداست فتنه نقاش کی نیست درین میان تو خوش باش چون از کلام سابق
چنان معلوم شد که آینه عین عاشق صورت معشوقست محل آن بود که همچو بر او توهم آن شود که معشوق یا
چیزی از وی در عاشق حلول کرده است ظهور معشوق را در عاشق بظهور آفتاب در ماه تمثیل میکند وکوید
ماه آینه آفتابست میتواند بود که از ماه نور مقید بظهور در جرم وی خواهند وبآفتاب نور بسیط
مطلق که از جرم وی منبسط میکردد وجه مماثلت میان مثال وممثل له بر وجه کمال واقع میشود زیراکه

تقیید حکم بانکه همچنانکه از ذات مهر در ماه هیچ نیست کان لیس فی ذاته من سواه شیء ولا فی سواه من ذاته شیء
بنا بران خواهد بود که میان ماه وآفتاب اثنینیت نیست چنانکه میان مظهر وظاهر چه یک حقیقت را
باعتبار تقیید مظهر میکویند وباعتبار اطلاق ظاهر واکر چنانکه از ماه وآفتاب آن دو جرم منیر خواهند
مماثلت جز بآن نخواهد بود که از جرم یکی در جرم دیکری هیچ نیست اما نه بسبب وحدت چنانکه در ممثل له
بلکه بسبب مغایرت وقوله لیس فی ذاته من سواه شیء از برای تتمیم قافیه است واکرنه در ادای مقصود لیس فی سواه
من ذاته شیء کافیست چنانکه نور مهر را که در آینه ماه ظاهر شده است بماه نسبت کنند ونور ماه کویند همچنین
صورت محبوب را که محبوب در مراتب بآن صورت ظاهر میکردد بمحب اسناد کنند چنانکه مولانا شمس الدین
کیشی رحمه الله درین رباعی بآن اشارت کرده است رباعیه هر نقش وصورت که از ظهور احکام وآثار
اعیان ثابته بر تخته هستی که ظاهر وجود است پیداست آن صورت آنکس است کان نقش اوراست دریا
کهن که وجود قدیم است چو برزند موجی نو که از صور حوادث موجش خوانند وصورت تموج را موج معنا
یعنی موج دارند وآن موج در حقیقه دریاست صورت تموج مضاف بوی چنانکه کثرة واختلاف صور امواج
بحر را متکثر نکردانند همچنین اسماء الهی وجه کونی که بمنزله امواجند مسمی را یعنی وجود حق را سبحانه
که بمثابه بحر است من جمیع الوجوه متعدد نکنند زیراکه اکر اسماء الهی است موجب تعدد ذات در عقل
واکر اسماء کونی است موجب تعدد ذات در نمود نه در حقیقت بود دریا چون بسبب تأثیر حرارت شمس بعض
یعنی اجزا صغار کشته بجانب هوا متصاعد کردد وبخار کویند متراکم شود وبرهم نشیند ابر خوانند وچکیده
ومتقاطر کردد باران نام نهند جمع شود ورود وانکه رود در سیل کویند وچون بهم بپیوندد همان دریا بود
فالبحر بحر الوجود الواحد بعینه بظهوره بصور التعینات الالهیة والکونیة بحر ثابت علی ما کان علیه فی القدم
من الوحدة الحقیقیة ان الحوادث ای التعینات الطاریة علیه امواج وانهار ای مثل الامواج والانهار بالنسبة
الی البحر فلا یتکثر بحر الماء بتکثر الامواج والانهار فکذلک لا یتکثر الوجود الحق المطلق بتکثر التعینات لا یحجبنک
ای لا یمنعک اشکال اعتبارات تشاکلها ای تشابه هذه الاشکال تلک الامواج والانهار عن تشکل فیها ای فی
تلک الاشکال فهی ای تلک الاشکال بسبب کثرتها استار تحجب علی وجه وحدة الوجود الواحد المستتر بها
قعر این بحر ازلست وساحلش ابد واین قعر وساحل در نظر بوجود موهوم ما حاصل آمده است واکرنه
باعتبار ذات بحر ساحلش قعر است وقعرش بیکران وبرزخ فاصل میان ازل وابد تویی تو بحر فی حد ذاته که لیکن
از توی موهوم حادث تو دو مینماید وبازل وابد منقسم میکردد زیراکه چون تو نبودی وحدت صرف بود
وچون تو پیدا آمدی وتو را ابتدا ومنتهی لازم وجود را باعتبار عدم انتهاء انجانب بدایت ازل کفتند و
عدم انتهاء انجانب نهایت ابد اکر تو خود را فراآب این دریا دهی وجود توی تا چه شوی برزخی که آن تو نیست
از میان برخیزد بحر ازل با بحر ابد بیامیزد واول که ازلست بدنبال آخر که ابدست برآید وآخر بدنبال اول یعنی

اول و آخر یکی بود امروز و پریروز و دیروز و فردا هر چهار یکی بود باعتبار حقیقت زمان و باعتبار حقیقت
زمان زیرا که حقیقت زمان را باعتبار مقارنه با امور حادثه حاضره امروز گویند و باعتبار اقتران با امور حادثه منقرضه
دی و پریروز و نظر با اقتران با امور حادثه آتیه فردا پس تو از این اعتبارات فرد آ یعنی منفرد شو و بیننده واحد
فرد متحقق باش تا بذوق دریابی که این اعتبارات چهارگانه ترکیبست آنگاه که از همه منفرد شده باشی و بیننده واحد
فرد متحقق گشته چون دیده بگشایی در نظر شهود خود همه تو باشی زیرا که چون کسی در مشهود خود فانی شود خود را
او بیند و چون شهود او همه باشد وی نیز همه باشد و تو در میان نه زیرا که تو از تو فی خود فانی شده همه
خواهی که باشی او را و باش در و بیند دیاشی خویش هیچ مباش لمعه چهارم در بیان آنکه معشوق و محبوب بلکه معشوق
و محبوب بلکه عاشق و محب نیز در همه مراتب حضرت حق است سبحانه بدانکه غیرت حق سبحانه و تعالی از مقتضیات
عزت و منعت و قهر احدیت اوست زیرا که در مقام احدیت وی بموجب کان الله و لم یکن معه شیء هیچ چیز نبود که
و لا عینا فحنت تجلی کرد که آن بود که خود را بشئون ذاتیه خود دانست و مجموع آنها بر خود تجلی کرد
اعیان ثابته در مرتبه علم متعین شدند و ثانیا منصبغ باحکام و آثار آن اعیان در عین ظاهر شد و موجود گشت
یعنی خارجی گشت پس هر نسبتی از نسب را چون عاشقی و معشوقی و ذاکری و مذکوری و عارفی و معروفی
و غیرها که ملاحظه کند عزت و منعت وجود حق سبحانه و عموم سریان وی در مراتب تقاضا آن کند که آن نسبت
جز وی را ثابت نباشد و در همه مرتبه هر چیزی را که آن نسبت ثابت باشد بحقیقت وی را ثابت باشد و اشاره باین
معانیست اینکه شیخ مصنف رضی الله عنه میگوید غیرة معشوقی آن تقاضا کرد که عاشق که بواسطه اشتمال
وی بر امور متعدده متغایره باشیاء مختلفه محتاج است و بقدر احتیاج وی را محبت آنها ثابت است غیر او را
یعنی غیر معشوق را چه آن غیر عین عاشق باشد و چه غیر او دوست ندارد و بغیر او محتاج نشود لاجرم خود
تجلیین مذکورین آنها عین اشیا کرد تا هر چه را دوست دارد و بهر چه محتاج شود او بود غیر [illegible]
در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد اینجا بدانکه تو کیستی و آدمی هیچ چیز را چنانکه دوست
ندارد که خود را اگر گویی که دوستی آدمی مر خود را چون بواسطه آن باشد که معشوق خود را عین اشیا کرد
جمیع اشیا در وی برابرند پس چرا خود را دوستر باید داشت گوییم که محبت بقدر معرفت میباشد و شک
نیست که آدمی بخود امر فترست از هر چیز و لهذا معرفت وی را بنفس خود کلید معرفت حق ساخته اند که من
عرف نفسه فقد عرف ربه تا ظن نبری که هست این رشته یعنی سلسله وجود اشیا دو تو که هر تویی
وجودی باشد مغایر وجود تویی دیگر که یکی را اصل گویی و یکی را فرع یکتاست یعنی یک وجود است
خود اصل و فرع که آن وجود را باعتبار اطلاق اصل گویند و باعتبار تقیید فرع بنگر نیکو این یعنی
سلسله وجود اشیا اوست همه یعنی وجود مطلق است که اصل است و لیک پیداست بمن یعنی حیث
ظهور و پیدایی از تعینات خلقیه است که فرع هند شک نیست که این جمله منم من حیث الظهور لیک بدو

یعنی

یعنی قیام من بدوست و وی قیوم منست زیرا که اگر چه ظهور مطلق در مراتب بمقیدات است قیام مقید
بمطلق است چون آفتاب با سطوت نور خود در آینه تابد آینه خود را در سطوت آن نور گم کرده آفتاب پندارد
و در بعضی نسخ چنین است که خود را آفتاب یابد لاجرم خود را یعنی آفتاب را که خود پنداشت دوست گیرد
چه هر چیز محبوب است بر دوستی خود و در حقیقت او نیز او که متعلق دوستی و مناط احکام اوست آفتاب است
چه در این حال در نظر شهود او ظهور او راست یعنی آفتاب را آینه قابلی بیش نیست مر ظهور آفتاب را و [illegible]
وی در سطوع نور آفتاب مضمحل [illegible] فاذا اشرقت [illegible] میگوید رباعیه
خورشید رخت حجاب بودم بشکافت چون سایه دلم [illegible] از آینه نیست هیچ [illegible]
مسکین دلم او را خود را و خود را دریافت اوست که خود را دوست میدارد در تو یعنی دوستی تو مر خود را
دوستی اوست مر خود را اما در تو که مظهر اویی هم از روی محبی و هم از روی محبوبی از اینجا معلوم شود که
لا یحب الله غیر الله بلکه لا محب و لا محبوب الا الله چه معنی را که مفهوم گردد که لا یری الله الا الله بلکه لا
رائی و لا مرئی الا الله چه اشارت روشن شود که لا یذکر الله الا الله بلکه لا ذاکر و لا مذکور الا الله چرا که
و مبرهن کرد که مصطفی [illegible] هر چه میگویند اللهم [illegible] و بعضی میگویند [illegible]
بمقتضای قرب نوافل سمع و بصر من تویی و انت خیر الوارثین اما باقرب یعنی چون سمع و بصر صوری فانی
شود سمع و بصر معنوی که تویی باقی خواهد بود و تبارک الله و ارث [illegible] یعلم الا الله ما الله یعنی
بزرگوار خدایی که پوشانید عین ذات و برای تجلی عالم امکانی پس محتجب بهمه جا باد اوست و هر [illegible]
و بینش که نسبت بوی از اینجا با سر بیزند فی الحقیقة دانش و بینش اوست که از آنها سر بر زده است
فاینما تولوا فثم وجه الله یعنی هر طرف که خواهی کیر بدرستی که
خدای تعالی بحکم فرموده اینما تولوا فثم وجه الله همه آنجاست بلکه کیر عین آن طرف در صورت توهم اوست
و بگوی هر چه خواهی که بحکم فرموده ان الله واسع علیم کفایت آن دارد که هم بصورت همه گوینده کان و هم
بصورت هر چه نازل اما معذور دار که خود گفت حقیقة و خود شنید زان روی که خود بود و خود
دید یعنی هر سخن که گفت و هر وصف که کرد از آن روی یعنی من وجه الباقی که خود بود و خود دید آن
و برای در مظاهر موجودات بحقیقت گوینده آن سخن و شنونده آن همه وی است و بس چنانکه نماینده آن
روی و بیننده آن وی است و بس جنید رضی الله عنه که سالها گشت از السنه حق سبحانه و تعالی گفت سی سال
تا با حق سخن میگویم و خلق می پندارند که با ایشان میگویم یعنی جنید رحمه الله در مجالس خلق حق را میدید
با وی میگفت و شنونده وی را میدانست و محجوبان پنداشتند که با خلق میگوید و شنونده ایشانند بلکه
جنید نیز در میان نبود حق میگفت و محجوبان پنداشتند که جنید میگوید یعنی موسی ع او شنید که از زبان
شجره سخن گفت که انی انا الله رب العالمین خود میگوید راز و خود میشنود و ز ما و شما بهانه بر ساخته اند

لمعه پنجم در بیان اختلاف مظهر در هر آن و تفاوت ظهور ظاهر بحسب اختلاف ظهور محبوب در هر آینه
خواه در تجلیات وجودی و خواه در تجلیات شهودی هر لحظه روی دیگر نماید یعنی باسمی دیگر و صفتی دیگر
ظاهر شود هر دم بصورتی دیگر بر آید زیرا که صورت بحکم آینه هر دم دیگرگون میشود و آینه هر نفس بحسب
اختلاف احوال یعنی احوال استعدادات دیگرگون میگردد زیرا که تجلی بهر صورت متجلی له را استعدادی دیگر
می بخشد و هر استعدادی تقاضا صورتی دیگر و مغایر صورت پیشتر میکند پس لاجرم استعدادات در
فزایش است و صور بحسب آن در نمایش ؛ در هر آینه دمبدم دیگرگون ؛ مینماید جمال او هر دم ؛ که در آید
بکسوت حوا ؛ گه در آید بصورت آدم ؛ بیت ثانی مناسب مقام نیست زیرا که کلام در آنست که در هر آینه
واحده در هر آنی بصورت دیگر متجلی است و بیت ثانی افاده آن میکند که در دو مرات بدو صورت متجلی
و ابی احدهما عن الآخر مگر گویند که مراد آنست که در هر آینه در آنی بکسوت حوا بر می آید و در آنی دیگر بصورت
آدم یعنی بصور مختلف از اینجاست که در تجلی تکرار نیست که هرگز در یک آینه بیک صورت دو بار روی
نماید و در دو آینه بیک صورت پیدا نیاید ابو طالب مکی قدس سره فرماید لا یتجلی الحق سبحانه فی صورة واحدة
لشخص واحد مرتین کما لا فی صورة واحدة لشخصین واحد بعینه ولا فی صورة واحدة لاثنین والا یلزم التکرار فی
التجلی و هو محال و یتعالی الواحد الحق عن العبث اگر کسی گوید از عدم تکرار تجلی لازم می آید که معدوم بعینه معاد
نگردد و آن مستلزم دو فساد است یکی بطلان جزا دادن مکلفین در دنیا و آخرت زیرا که مکلف در وقت
جزا غیر آنست که در وقت عمل بود دوم حشر اجساد و جزاء اعمال و حشر اجساد ثابت شده است شرعا و کشفا
جواب گوییم که بنای ثبوت امرین مذکورین بر اتحاد در ذات و حقیقت است و آن منافی اختلاف در صور و احوال
و نشئات نیست ؛ چون جمالش صد هزاران روی داشت ؛ بود در هر ذره دیداری دگر ؛ یعنی استعداد
دیدار دگر در فیض اقدس ؛ لاجرم هر ذره را بنمود باز ؛ یعنی در فیض مقدس از جمال خویش رخساری دگر که
مناسب استعداد اوست میتواند بود که بیت اول اشارة باشد بعدم تکرار تجلی و بیت دوم بمظاهر مختلفه
در عین که اعیان خارجیه اند و معنی بیتین آن باشد که چون جمالش که ظاهر وجود است صد هزار
روی داشت از نسب و اعتبارات شئون و صفات و بود در عین ثابته هر ذره از ذرات موجودات
در تجلی علمی غیبی نمود و دیدار دیگر بود لاجرم هر ذره را بنمود باز یعنی بار دیگر در تجلی وجودی عینی
رخساری دیگر مناسب آنچه استعداد آن یافته بود در تجلی علمی غیبی چون یکیست اصل عدد است تمام
سؤال و جواب آن آنست که میگوید از بهر آنک ؛ تا بود هر دم گرفتاری دگر ؛ و حاصل سؤال آنست که واحد
که صفت اطلاق دارد و از خواص و احکام خصوصیات اعداد مقدس چرا اصل و منشاء اعداد شد و تکرار
تجلیات بصور اعداد بر آمد و حاصل جواب آنست که ستر و حکمت در این آنست که هر دم گرفتاری دیگر
یعنی عدد مقید بمرتبه خاص پیدا شود و مظهر صفتی از صفات واحد مطلق گردد لاجرم بجهت

در عین علم که اعیان ثابته اند و بیتین ثانی
بعدم تکرار در مظاهر مختلفه حق

تفاوت

تفاوت استعدادات که عاشقان آنکه طالبان و مریدانند و عارفان آنکه بسر توحید شناسا شده اند
اما بنهایت کار نرسیده اند و محققان آنکه بنهایت رسیده اند و اعتصم هر عاشق از و نشانی دیگر دهد
و هر عارفی از و عبارتی دیگر گوید و هر محققی از و اشارتی دیگر فرماید و حق همه اینست که عباراتنا شتی
و حسنک واحد ؛ و کل الی ذاک الجمال یشیر ؛ یعنی عبارات ما در بیان جمال با کمال تو پراکنده است
اما جمال تو در آن پراکندگی جمعست و در آن کثرت صاحب وحدت و هدف سهام اشارات ما آن عبارات
حسن یگانه و جمال جاودانه تست و چون در بیت عربی بتفاوت عبارات ارباب اشارات تصریح کرد بدین
دو بیت فارسی لیت آن تفاوت را بیان میکند و میگوید ؛ نظاره کیان روی خوبت ؛ چون در نگرند از کرانها
در روی تو روی خویش بینند ؛ یعنی متجلی در صورت متجلی له مشهود ایشان گردد و نهایت تجلیات ذاتی
این می باشد چنانکه ارباب آن گفته اند و شک نیست که متعلق اصحاب تجلیات متفاوتست پس تجلیات ایشان
متفاوت باید بود و نشانی که آنان بازدهند مختلف و میشاید که بنا از تجلی ذاتی ما سوی داند بلکه صوری
آن کنند که تعمیم ظاهر تر است زینجاست تفاوت نشانها ؛ شیخ عطار قدس سره فرماید ؛ هر چه دل
آن تو باشی بیشکی ؛ گر نهانی از نظر ان یا شیء یکی ؛ و امیر حسینی رحمه الله گوید ؛ قومی که زجمله پیش دیدند ؛ در
آینه عکس خویش دیدند ؛ و فی فصوص الحکم التجلی فی الذات لا یکون الا بصورة المتجلی له ما که بدین شهود یعنی
شهود اینمعنی که محبوب در هر آینه هر لحظه روی دیگر نماید کی اطلاع دهند لمن کان له قلب یعنی مگر
صاحب دل شده باشد و بتقلب دل بحود در احوال مثل قبض و بسط و خوف و رجا و انس و هیبت و غیرها
که بحسب هر یک از آنها دلرا استعدادی هر تجلی حق را سبحانه بصورتی خاص حاصل آید تقلب حق را سبحانه
در صور تجلیات مطالعه ما ند کرده و آنان مطالعه فهم تواند کرد که مصطفی صلعم چرا فرموده که من عرف نفسه
ای قلبه بتقلبه فی الاحوال و ارادة کلما له استعدادا خاصا الصورة خاصة من صور التجلیات فقد عرف
ربه بتلک الصور و جنید رضی الله عنه از سر چه گفت لون الماء لون انائه یعنی آب را فی حد ذاته هیچ گونه
لونی نیست لونی که در وی نمود میشود لون آن ظرفیست که آب در ویست اگر آن ظرف سبز است آب سبز
مینماید و اگر سرخ سرخ و اگر زرد زرد و همچنین تجلی حق سبحانه مطلق و بی رنگ است و در وی هیچ نوع
تقید و تخصص و تعینی نیست مگر بحسب استعدادات قوابل و مظاهر میگوید یعنی جنید رضی الله عنه
صورت یعنی هر صورت بحکم اختلاف آینه دل استعداد قبول سو هر دم بصورت دیگر متغایر صورت
پیشتر متبدل شود چنانکه دل بحسب تنوع احوال هر لحظه استعدادی مر صور تجلیات مختلف
میگردد تا اینجا و هر صورت از صور تجلیات بصورت دیگر مغایر صورت پیشتر متبدل میگردد تا اینجا
حق در رتبه لصور تجلیات بود بحسب تنوع احوال دل پس بخواهد که تنبیه کند بر آنکه تقلب دل
در احوال بحسب تقلب حق است در شئون افعال لاجرم میگوید در خبر است که مصطفی صلعم فرموده

القلب كريشة في فلاة تقلبها الرياح ظهرا لبطن يعني مثل دل آدمى نازد چون پريست كه باد آنرا دائما
بدست تصرف خود كرفته از روى بپشت و از پشت بروى ميكرداند اصل اين رياح كه كرداننده دل است
آن ريح تواند بود كه مصطفى صلعم ازان بنفس الرحمن تعبير كرده آنجا فرموده لا تسبوا الريح فانها من نفس
الرحمن زيراكه تجليات حق سبحانه بجميع شئون از مقتضيات رحمت رحمانيست كه بنفس الرحمن ازان تعبير رفته
الرخوا هي كه از نفحات اين نفس يعني نفس الرحمن يا اين نفس كه برب ما كلدانيده اند كه اصل اين رياح آن
ريح تواند بود بوى بمشام تو رسد در كارستان كل يوم هو في شان نظاره شو و بنظر كشف و يقين ببين
كه تجدد همه افعال و احوال كه در مرتبه امكان ميشمايد مترتب بر تقلب حق است سبحانه در شئون تا عيان ببيني
كه تنوع تو در احوال از تنوع اوست در شئون و افعال پس معلوم كني لون الماء لون اناءه اينجا يعني در بين تجلى
كه بدانى كه تنوع تو در احوال از تنوع اوست در شئون و افعال همان ذلك يعني همان معنى ما ذكر لون
المحب لون محبوبه زيراكه چون احوال دل تابع تجلى حق سبحانه باشد بشئون و افعال پس دل بمنزله آب باشد
و صور تجلى بمثابه اناء پس باين اعتبار معنى لون الماء لون اناءه همان معنى لون المحب لون محبوبه زيراكه چون
احوال دل تابع تجلى حق سبحانه باشد بشئون و افعال پس دل بمنزله آب باشد و صور تجلى بمثابه اناء پس
باين اعتبار معنى لون الماء لون اناءه همان معنى لون المحب لون محبوبه باشد و حاصل اين سخنان آنست
كه حضرت حق سبحانه را نسبت بدل صاحب تجلى در وقوع تجلى دو واقعست يكى آنست كه دل بحسب آن منقلب
در احوال پس ايجاد دل تابع تجليست و تجلى متبوع و برين تقدير لون الماء لون اناءه بمعنى لون المحب لون
محبوبه باشد و ديكرى تجليست كه مترتب بر استعداد دلست بحسب تقلب در احوال و اينجا تجلى
تابع است و دل متبوع و برين تقدير لون الماء لون اناءه بمعنى لون المحبوب لون محبه باشد و ازينجا
معلوم ميشود جواب آن سؤال كه قدوة العرفاء خواجه ابو الوفاء رحمه الله تعالى بنظم آورده است و آن اينست
قدوة اهل دانش و تقوى ، حق بنويسد جواب اين فتوى ، كرچه باشد مراد شيخ جنيد ، رحمه الله زدم
لون الماء ارچه فرموده صاحب لمعات ، عكس آنرا كه شيخ كرد ادا ، عكس آن چيست اينكه رنك محب هست
رنك حبيب في حضرت ، پس بملاحظه اين دو اعتبار كويى رق الزجاج و رقت الخمر فتشابها فتشاكل الامر
فكانما خمر و لا قدح ، و كانما قدح و لا خمر ، يعني هر يك از آبكينه و شراب از بسكه رقيق و لطيف شدند و بصفت
يكديكر برآمدند با آن ديكر ميماندند كويا همه شرابست و آبكينه نيست اينجا كه اعتبار كنيم كه آبكينه بصفت
شراب برآمده است يا همه آبكينه است و شراب نيست چون اعتبار كنيم كه شراب بصفت آبكينه برآمده
همچنين وقتى كه تبعيت تجلى مر دل را اعتبار كنيم كويا همه دلست و چون تبعيت دل مر تجلى را كويا همه
تجليست و ترجمه اين دو بيت در لمعه دوم از نظم شيخ مصنف قدس سره كذشت آنجا كه كفته از صفا
مى و لطافت جام الابيات اما آنجا در بيان تجلى وجودى ايراد يافته بود و اينجا در بيان تجلى شهودى والله

تعالى اعلم **لمعه ششم** در بيان آنكه هر يك از محبوب و محب آينه يكديكرند و هر يك بطور آن ديكر
بر مى آيد و بخصوصيت خود مقيد نيست نهايت اين كار خواه بطريق سلوك باين نهايت رسند خواه
بطريق جذبه آنست كه محب محبوب را آينه خود بيند پس شهود در آنجا محب باشد نه محبوب و خود را آينه او بيند
شهود در آنجا محبوب باشد نه محب يعني نهايت كار جمعست ميان اين دو رؤيت و آنرا مقام جمع الجمع
كويند و اين مرتبه سيم باشد از توحيد حال و مرتبه چهارم احديت جمع است كه مرتبه اكمليت و ديانت
مقام محمديت و آن جمع است ميان احوال مسكانتي تقييد بيكى و نهايت على الاطلاق اين مقام است و مقام
جمع الجمع كه شيخ مصنف رضى الله عنه آنرا نهايت كفته نهايت اضافيست ، امر كه در صفاى رخ يار بنكرد
كرد و همه جهان بحقيقت مصور شد ، اين بيت ناظر بآنست كه محبوب آينه است و محب شهود و چون حقيقت
محب كه انسان كاملست احديت جمع جميع حقايق است ازان جهت كفت كه از شهود خود در آن محبوب كه بود
همه جهان بحقيقة مصور شد ، چون باز در صفاى دل خود نظر كند ، بيند چو آفتاب رخ خوب دلبرش
و اين بيت ناظر بآنست كه محب آينه محبوب باشد كاه اين يعنى عاشق شاهد او يعنى معشوق آيد و او يعنى
معشوق شهود اين يعنى عاشق كاه اين شهود كه معشوقست ناظر او يعنى عاشق كردد و او يعنى عاشق
منظور اين يعنى معشوق و در اين مقام نعت مختلفاتست و مقصود ظاهر است كاه اين برنك او برآيد و كاه
او بروى اين كيرد هر يك اسم اشارت و ضمير هيچ يك نبود كه كنايت از عاشق و معشوق ، عشق شاطر ليست
رنك آميز ، كه حقيقت كند برنك مجاز ، يعنى معشوق را كه حقيقتست برنك مجاز كه عاشق است بر آرد اما
بيت ثانى را كه اينست ، تا بدام آورد دل محمود ، بطراز دو بسته زلف اياز ، با سوق كلام مناسبتى ظاهر نيست
كاه عاشق را خلعت نما و كمال كه خلعت خاص معشوقست در پوشاند و بزيور حسن و جمال بيارايد تا چون در
نظر كند همه رنك معشوق بيند بلكه خود را همه او بيند و كويد سبحاني ما اعظم شانى من كه مثلى و هل في الدار غيري
و كاه لباس عاشق در معشوق پوشاند تا از مقام كبريا و استغنا كه مقام اصلى اوست تنزل فرمايد و با عاشق
لابه كرى كند كما قال و حتى التعجب فحقى طلبك كن لى حبيبا ميكويد ، اى غمزده يار همكنار من باش ، دلخونم تا بنس
راز دار من باش ، سوكند بحق من كه من يار توام ، تو نيز بحق من كه يار من باش ، كاه طلب اين يعنى معشوق زيراكه
معنى طلب بارادت نزديكست و ارادت صفت معشوقست بدامن او يعنى عاشق در آويزد كه الا طال شوق الابرار
الى لقائي ، زيراكه شوق مستلزم طلب و ارادتست و كاه شوق او يعنى عاشق از كريبان اين يعنى معشوق
سر بر زند كما قال لا اشد شوقا الى لقائهم كاه اين يعنى معشوق بينايى او يعنى عاشق شود كه و بى يبصر و بى
يعنى و بى فقلت من انت قال انت ميكويد وى كفت كه اى عاشق شيدا تا تو يكتا شدى از دوئى يكى ام
با تو ديدم او را بچشم او پس كفتم اين جان جهان تو كيستى كفتا تو و اين اشاره بقرب نوافلست زيراكه رؤيت
بجهو را اسناد كرده است و آلت آن عين حق را داشته و كاه او يعنى عاشق كويايى اين يعنى معشوق آيد كه فاجره

حتی یسمع کلام الله واین اشارت بقرب فرایض است زیرا که کلام را اسناد بحق کرده پس متکلم حق باشد شک
نیست که آن بزبان بنده بوده است ۞ پس وی آلت حق بوده باشد در تکلم ۞ در عشق چنین بوالعجبها
یعنی مراتب وی در مرتبهٔ جمع الجمع که در صدر لمعه گذشت و در قرب نوافل و فرایض که اینجا مذکور شد مخصص
نیست بود و نیست که این مرتبهٔ چهارم دارند که مرتبهٔ کلّیت و وراثت محمدیست ۞ لمعهٔ هفتم
در بیان آنکه عشق بالاطلاق در جمیع مظاهر بروز او کینونت عشوقی بر همه مدارک و مشاعر عشق بالاطلاق ذات
خود در همه موجودات چه علمی غیبی و چه وجودی شهادتی ساریست زیرا که اولاً بصور شئون ذاتیهٔ خود
بر خود تجلی کرد اعیان ثابته که ماهیات اشیااند در مرتبهٔ علم متعین گشتند و ثانیاً منصبغ باحکام و آثار
اعیان ثابته در عین ظاهر گشت موجودات خارجی ظاهر شدند و مراد بسریان وی در همه عموم تجلی اوست
مر موجودات را ظاهراً و باطناً پس هیچ چیز را در هیچ مرتبه بی وجود وی تحقق نتواند بود لاجرم تا گریبد اشیا
وکیف ینکر العشق وما فی الوجود الا هو یعنی چون نشناخته اند عشق را و حال آنکه در وجود نیست الا عشق ۞
در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق ۞ پیدا و نهان هیچ نه بینم جز عشق ۞ حاشا که زسیر عشق غافل مانم ۞ چون
در دو جهان هیچ نبینم جز عشق ۞ ولولا الحب ما ظهر ما ظهر و اگر عشق نبودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر شده است
زیرا که حقایق اشیا صور تجلیات اوست و ظهور ایشان بتجلی وجودی او بعد از حصول شرایط که اسما [illegible] از
صور تجلیات اوست پس وی در مرتبه ازین مراتب که مفقود بودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر شده است و ما ظهر
فمن الحب ظهر و آنچه ظاهر شده است از عشق ظاهر شده است و این اشاره بمبدئیت اوست مر اشیا را
و بالحب ظهر یعنی هرچه ظاهر شده است بعشق ظاهر شده است و این اشاره بمظهریت و سببیت او که وی بذات
خود ظاهر است و ظهور سایر اشیا باوست والحب سار فیه یعنی عشق ساریست در آنچه ظاهر است چنان
سریانی که دانستی بل هو الحب کله یعنی بلکه آنچه ظاهر شده است همه عشق است چنانچه محقق پیوسته ۞ تو را
ز دوست بگویم حکایتی بی پوست ۞ همه از اوست و گر نیک بنگری همه اوست ۞ جمالش از همه ذرات کون کشف
حجاب تو همه پندارهای تو بر توست ۞ حب یعنی نسبت محبت و دوستی چنانکه بخشان آینده مشعر است با آن
ذات محبت یعنی صفت ذات محبت است و لازم ممتنع الانفکاک ازوی [illegible]
ذات وی گفته اند وعین او یعنی نفس او محالست که از محب مرتفع شود زیرا که هیچکس نیست که از محبت امری
کونی یا الهی صوری یا معنوی خالی باشد پس اصل محبت از هیچکس مرتفع نتواند شد بلکه تعلق او نقل شود
از محبوبی بمحبوبی وفی الحقیقه متعلق آن حب در همه محبوبان محبوب حقیقی خواهد بود و باین معنی اشاره کرده آ
در این بیت ۞ نقّل فؤادک حیث شئت من الهوی ۞ ما الحب الا للحبیب الاول ۞ میگوید دل خود را بهر مرتبه که خواهی
از مراتب دوستی نقل کن که در همه مراتب تعلق بمحبوب اولین دارد رباعیه با آنکه نخست قبله کامد دل [illegible]
مرکز نشود رابطهٔ عشق تو سست ۞ صد جای دگر که سبق عشق درست ۞ عشق تو بود در همه یا او نخست ۞ مر کرا

دوست

دوست داری و هرچه روی آری او باشد اگرچه ندانی شعر وکلّ مغری بمحبوب یدین له ۞ جمیعهم للّه قد عبدوا
وما فطنوا یعنی هر محبی که شیفته و فریفتهٔ محبوبی شده است و فرمان برداری او میکند از هر جنس که باشد
آن محبوب جمیع آن محبان بحکم فرموده وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاه فرمان برداری تو میکنند و بندگی تو بجای
می آرند ولی نمیدانند ۞ اگر کافر ز بت آگاه گشتی ۞ کجا در دین خود گمراه گشتی ۞ آنان که بعشق این و آن ساخته اند
غافل ز تو عشق با بتان باخته اند ۞ حقا که ندیده اند در روی بتان ۞ جز روی تو و اگرچه نشناخته اند ۞ مگر
میگوید ۞ میل خلق جملهٔ عالم تا ابد ۞ گر شناسند و گرنه سوی تست ۞ جز تو را چون دوست نتوان داشتن ۞
دوستی دیگران بر بوی تست ۞ غیر او را نشاید که دوست دارند بلکه محالست زیرا که هرچه را دوست دارند بعد
محبت ذاتی که موجبش معلوم نبود یعنی دوست میدارند و نمیدانند که چرا دوست گرفته اند بعد محبت ذاتی
و آن از مناسبت باشد میان ذات محبوب و محب یا بانضمام امری دیگر از اوصاف و افعال پس متعلق محبت ذاتی جز
ذات نتواند بود و شک نیست که همه ذوات ظل و فرع ذات حق است سبحانه پس محبت آن هم راجع بمحبت ذات حق سبحانه
و هما نا که شیخ مصنف قدس سره رجوع محبت ذاتی را بمحبت حق سبحانه ظاهر پنداشته است و لهذا اثبات آن نکرده
و الا در تعلیل آن از چاره نیست یا بهر حسن دوست دارند یا بهر احسان و این هر دو غیر او را نشاید چه حسن خود
پرتو جمال اوست بلکه عین آن بملاحظهٔ اتحاد الظاهر والمظهر و برین قیاس است احسان و معنا فکلّ ملیح حسنه من
جمالها معار له بل حسن کل ملیحة یعنی هر خوبرویی که پیرایهٔ حسن را عاریه باز داده مظهر دلربایی کرده آن پیرایه از خز
پنکر آن جمال مطلق پیش او عاریه است خواه بر سبیل آنکه ظهور [illegible] باشد و خواه [illegible]
الا اینکه گر این حسن و احسان پس پردهٔ اسباب و چهرهٔ احباب محتجبست قبلهٔ نظر مجنون هرچند بحسب ظاهر
جمال لیلیست اما بحسب حقیقت لیلی آینهٔ بیش نیست که عکس جمال مطلق در آن نموده و لهذا یعنی از برای آنکه جمال
مجازی همان جمال حقیقی است که در صور مجازی نموده قتیل عشق آن را بشرط عفت و کتمان قدری بلند نهاده اند
و مرتبهٔ شهادت داده اند چنانکه در حدیث فرموده است که من عشق و عف و کتم و مات مات شهیداً یعنی
هر که محبت وی مر جمال صوری را بجنون عشق انجامد و در آن عشق بولیها صبر نماید و آن را بقصد چاره سازی
با اغیار در میان ننهد و [illegible] و آن را از دل بیرون ندهد و در آن اندوه از هستی فانی خود بمیرد مر آینه
از سعادت شهادت بهره گیرد و شرط عفت و کتمان از برای آنست که عفت دلیل است بر آنکه سبب محبت
یکی از آن مناسباتست که در مقدمات مذکور شد نه میل طبیعی شهوانی و کتمان بر آن دلالت میکند که محبت
مضاف بآن سر وجودیست که مکتوم و باطن است نه بنفس و طبیعت تا بافشا و اظهار بغیر رواج جویی کنند
نظر مجنون در حسن لیلی بر جمالیست یعنی جمال مطلق که هرچه جز آن جمال مطلق نماید در مظاهر و جمال همه قبیح
زیرا که ظاهر در مظاهر همان جمال مطلق است متعین بتعینات صحیحی و تقییدات اعتباری پس آنچه در مظاهر جمال
مطلق است جز تعینات و تقییدات که روی در عدم دارند امری نیست و هرچه روی در عدم دارد قبیح است

واگرچه مجنون ندانست که الله جمیل یعنی خدای تعالی جمیل است وچون در ادای مقصود اثبات جمال مرا حضرت او کافی نبود
بلکه از حضرت او در وی چاره نیست میگوید ضرورتست که او نیز جمال بیند تا بعد از آنکه بیخود وجود نبود او را آنجا جمال باشد
و هو یحب الجمال و خدای تعالی دوست میدارد جمال را چه جمال در هر مرتبه که باشد جمال الهی چه کونی محبوب لذاته است
پس هر کس که مشاهده آن کند چه حق و چه خلق آن را دوست دارد و اینجا لازم نمی آید که محبت در حضرت حق سبحانه
منحصر باشد یا آنکه مقصود بر آن تمام نمیشود لاجرم تصریح باختصاص آن میکند و میگوید دوست ندیدیم او
که بچشم مجنون مثلا نظر بجمال لیلی خود میکند در حسن لیلی مثلا دوست میدارد هر عشق تو هم تو یکی تو
را بما بر جمال خود نگران چون معلوم شد که جمال و محبت جمال هر دو منحصر است در آن حضرت پس هر محبوب
بشرط آنکه نظر تو که همان نظر حق است سبحانه بچشم وی در آینه حسن لیلی بر جمال مطلق بود قلم انکار بر وی
زیرا که آن فی الحقیقه نظر حق است بر جمال حق و مجنون در میان نی ایچنین عاشق که میشنوی در همه آفاق
گردش نیست میتواند بود که یای عاشق مشبع باشد و مصدر وی و میشاید که مشبع باشد و افاده
تنکیر کند یعنی چنین عاشق که در مظاهر مقیده جمال مطلق بیند و بآن حاضر باشد یا عشقی که متعلق آن
در مقیدات مطلق باشد در گردش روزگار نایاب بود همیشه همیشه یعنی دور است و چه دور است که
عشق چنین یا عاشق چنین یافت شود زیرا که تا سالک از بشریت خود خلاص نیابد این سعادت ویرا دست
ندهد و از هزاران یکی را این خلاصی روی ننماید دعوی عشق مطلق مشنو ز نسل آدم آنجا که شهود
عشق است انسان چه کار دارد یعنی دعوی عشق جمال مطلق یا دعوی عشقی که خود مطلق باشد باعتبار متعلق
مشنو ز نسل آدم یعنی مادام که ببشریت گرفتار است و از گرفتاری خود رهائی نیافته آنجا که مقام چنین عاشق است
مراسم انسانیت را چه کار و چون جمال و محبت جمال را در حضرت حق سبحانه و تعالی منحصر داشت بخواهد که بیان
کند که همه موجودات جمیلند و محبوب پس میگوید هر چه بینی آینه جمال اوست پس همه جمیل باشد قال الله تعالی
الذی احسن کل شیء خلقه لاجرم همه را دوست دارند و چون در نگری خود را دوست داشته باشند زیرا که
جمال اوست که در آینه اشیاء نموده خود هر عاشقی که بینی چه آن عاشق حق باشد سبحانه و چه بنده جز خود را دوست
ندارد زیرا که در آینه معشوق جز خود را نبیند و این معنی وقتی که عاشق حق باشد و معشوق بنده ظاهر است
زیرا که همه موجودات مظاهر و مجالی جمال و کمال اویند و وقتی که عاشق بنده باشد و معشوق حق بنا
بر آنست که وجه باقی حق سبحانه از آن برتر است که در دیده شهود گنجد و در احاطه ادراک در آید پس عاشق
خود را بیند اما در آینه وی لاجرم عاشق هرگز باشد جز خود را دوست نگیرد و المؤمن مرآة المؤمن و هذا
المؤمن بیان این همه میکند اما بیان آنکه حق سبحانه در آینه بنده جز خود را نبیند بنا بر آنست که از مؤمن اول
بنده گیرند و از مؤمن ثانی حق سبحانه و اما بیان آنکه بنده در آینه وجود حق جز خود را نبیند بنا بر آنست که از
مؤمن اول حق گیرند سبحانه و از مؤمن ثانی بنده و اگرچه چنانچه از هر دو مؤمن حق خواهند بیان آن میکند

و بدو یعنی بمجنون مثلا که خود در صورت لیلی شد لامع

که رائی و مرئی و مرآة همه حق است چنانچه از عموم سریان وی که پیشتر در اول این لمعه مذکور شد معلوم
میگردد و چون بیان کرد که معشوق مرآت است و مرئی در وی عاشق از آن ترقی میکند و میگوید که مرآة بودن
در معشوق منحصر نیست و مرئی شدن در عاشق بلکه هر چیز را صلاحیت مرآتیت آن هست که در وی
همه چیز مرئی شود و از برای بیان این معنی این بیت را ایراد میکند در دیده بدیدت ار که هر ذره فلک
جامیست جهان نما چون در نگری یعنی چون دیده که بمقتضای کنت سمعه و بصره عین حق باشد حاصل کنی
هر ذره از ذرات خاک زمین امکان بجهت سریان وجود حق سبحانه در وی بامدیت جهه آینه ایست که همه حقایق
الهی و کونی را در وی مشاهده توانی کرد زیرا که همه در یک هست دل یکقطره را گر بشکافی برون آید ازو
صد بحر صافی یکذره و صد هزار خورشید یکقطره و صد هزار دریا آنکه همچو که محب در آینه ذات خود
صورت محبوب بیند آن محبوب بود که صورت خود را در آینه یعنی آینه ذات محب بیند زیرا که شهود محب
مر محبوب را بچشم بود و بصر او بمقتضای کنت سمعه و بصره وی بود و لسانه عین محبوبست پس هر چه عاشق
بیند و گوید و شنود از مبصر و معقول و مسموع با بصر بیند و داند و گوید و شنود یعنی آلات بینش
و دانش و گفتن و شنیدن یا بیننده و داننده و گوینده و شنونده همه عین محبوب آمد فانا اقرب به و لقد بعض
نحو والیه نیز هست یعنی بدرستی که ما محقق و قایم بریم و او قیوم ماست و از برای وی تا در ما بسمعا
واسماء خود ظاهر شود و در جمع ما نیز باستهلاک در وحدت پس محب و محبوب و طالب و مستمع یعنی شنونده
که حق سبحانه و مستمع یعنی شنونده که بنده است و مطاع که حق است سبحانه و مطیع که بنده است از روی ظهور یکی اند
زیرا که ظاهر و مظهر اگرچه فی حد انفسهما باعتبار اطلاق و تقیید مختلفند اما بحسب ظهور متحدند زیرا که
ظاهر در مرتبه مظهر عین مظهر است و ویرا بی مظهر در آن مرتبه ظهور نیست قال الشیخ رضی الله عنه فی الفتوحات
المکیة فهو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الاشیاء فی ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو والاشیاء اشیاء وچون
در یک معنی خفا بود در فهم وی اشاره فهم هر کس را بجا رسید هر گدائی مرد سلطان کی شود بشنو از سلیمان کی شود
میتواند بود که ترکیب مرد سلطان وصفی بود چون مرد گدا در بیت دوم و میشاید که ترکیب اضافی بود یعنی هر
گدائی که از ذات همت نقد هستی را صرف نتواند کرد مرد سلطان حقیقی کی تواند بود و طاقت تجلی قهر
احدیت وی کی تواند آورد و هر ضعیفی که بشد و از تاب تند باد فنا فی الله نتواند آورد سلیمان تخت
بقاء بالله تواند شد فی عجب اینست کین مرد گدا چونکه سلطان است سلطان کی شود بوالعجب کار دو وی
نادر و معنی این چو عین آن بود آن کی شود منشا تعجب آنست که چون محب و محبوب بحسب ظهور و یا بحسب حقیقت
عین یکدیگرند چون یکی آن دیگری شود حالا آنکه صیرورت شیء شیء دیگر را تقاضا اثنینیت میکند و دفع
تعجب بآن میشود که مظهر و ظاهر اگرچه بحسب ظهور یا حقیقت عین یکدیگرند اما بحسب اطلاق و تقیید غیر
یکدیگرند و تا مظهر از حجاب تقیید و تعین بیرون نیامده است خود را غیر ظاهر می پندارد و چون بواسطه

سلوک یا بعد به از قید و تعین خلاص یابد و قید تعین از نظر شهود وی برخیزد در نظر شهود خود نیز یعنی
وی شود لمعه هشتم در اشارت بتجلیات که ارباب سلوک را واقع میشود و بیان احکام آن و آن بر سه قسم است
تجلیات صوری که در صور همه موجودات میباشد و تمام آن بر صورت صاحب تجلی میباشد و تجلیات نوری
نیز در صوری داخل است و تجلیات ذوقی و آن در علوم و اذواق و معارف میباشد و تجلیات ذاتی اختصاصی
برقی که ارباب نهایات راست محبوب یا در آینه صورت روی نماید چنانکه در تجلیات صوری میباشد یا در آینه
معنی چون تجلی در علوم و لذات و امثال آن یا ورای صورت و معنی و آن تجلی ذاتی اختصاصی برقیست اگر
محبوب جمال را بر نظر محب که صاحب تجلی است در کسوت صورت جلوه دهد محب از شهود در آن صورت هم
لذت تواند یافت از ملاحظه قوت توانمندی زیرا که تجلی در کسوت صورت معنی تجلی له غیبا شد سر و دل
دید فی احسن صورة که آن سرور دلالت این خبر است بر امکان ظهور حقیقت مقدس از صورت در صورت
یا وی بگوید که فاینما تولوا فثم وجه الله چه وجه دارد زیرا که چون امکان ظهور حقیقت در صور ثابت
شد وجه فثم وجه الله آن خواهد بود که آن باعتبار ظهور اوست در جمیع صور موجوده در جمیع جهات
و برین قیاس است آنکه گوید که معنی الله نور السموات و الارض با او در میان نهید که جمال بلندی و پستی
نما ... هر چه هست تویی چگونه بود که معلوم کند که آنکس که گفت یا رب ما دارم که جسم و جان صورت او
ما ناکه جسم و جان ابدان حیوانات و ارواح متعلقه بآن مرادست لاجرم تعمیم میکند و میگوید چه جسم چه
جان جمله جهان صورت اوست یعنی نه تنها جسم و جان بلکه باقی جواهر و جمیع مقولات تسع عرض نیز صورت
و مظهر اوست هر صورت خوب و معنی پاکیزه ما ناکه صورت خوب آن خواسته است که مرضی آدمی
باشد که آن صورت مظهر اوست و معنی پاکیزه آنکه از صفات صورت و لوازم آن مبرا باشد و این تعمیم برای
آنست که مظهریت وی خصوصیتی بهیچ صورت و معنی ندارد که اندر نظر تو آید آن صورت اوست چرا
گفته است و اگر جلال او یعنی جلال محبوب و قهر احدیت او از درون پرده معنی یعنی در لباس معنی بر عالم
ارواح زیرا که متجلی له در تجلی معنوی حقیقت و معاینت سالک است تا ختن آرد محب را چنان از وی فانی
و وجود کونی او بستاند که از وی یعنی از وجود کونی او نه رسم ماند و نه اسم اینجا محب من حیث هو وجود
الکونی نه لذت شهود یابد نه ذوق وجود یعنی یافت شناسد و اگر لذتی و ذوقی بوی مضاف نبود باعتبار
وجود حقانی و بقائی بعد الفناء تواند بود اینجا فنای من لم یکن که وجود ممکن است و بقای من لم یزل که
واجبست باو نماید که ظهرت لمن ابقیت ای ابقیته بعد فنائه فکان بلا کون لانک کنت ای کنت ایاه فوضع الضمیر
المتصل موضع المنفصل علی غیر المذهب المختار یعنی ظاهر شدی مر آنکسی که باقی گردانیدی او را بباقی خود بعد از فانی
شدن وجود کونی او پس وی باشد بی وجود کونی زیرا که تو قایم مقام وجود کونی وی شدی و اگر محبوب که ذات
ذاته بهر دو مبراست از تعینات صوری و معنوی حجاب صورت و معنی از پیش جمال و جلال این نشریت برتر باید

زیرا که

زیرا که جلال که منبی از بطونست تعلق بمعنی میدارد و جمال که مشعر بظهور است انسب بصورت میباید برافکند
سطوت ذات محبوب بی حجاب صورت و معنی اینجا محب هم این گوید که در شعر بگوید یا تو باشی یا من که اشفقته ...
کار ولایت یعنی حکومت بدو ده رخت بربند بصیغه امر است و از مقوله قولست که اذا جاء نهر الله بطل نهر عیسی
نهر عیسی جوییست در بغداد که بنای زراعات بسیار و مواضع آنجا برانست هرگاه باران بسیار بارد و سیل از هر
طرف در دجله و فرات جمع گردد مزارع ایشان از ان سیراب گردد و این مثل گویند پیش سلیمان از باد نفرید
آمد سلیمان گفت خصم خود را حاضر کن گفت اگر مرا تاب مقاومت او بودی خود از وی بفریاد نمی آمدمی خلق را
روی کی نماید او در کدام آینه درآید او در پوشیده نماند که در هر دو قسم آخر فنای تبع باشد در دوم مقام صرف
لیکن در ثالث فنا اتم باشد و بقای مترتب بر آن اکمل و لذت در بقا باشد و لهذا رسول ... میفرماید اسئلک
لذة النظر الی وجهک و نمیگوید که اسئلک النظر الی وجهک و لذت آن باشد که بعد از شهود که مخلوقیست اثری
صوری یا معنوی بر آن مترتب یابد که صاحب تجلی بآن ملتذ باشد والله تعالی اعلم لمعه نهم در بیان آنکه شهود
هر یک از معشوق و عاشق در آینه آن دیگری چه چیز است و در بیان مراتب شهود عاشق و نهایت آن محبوب آینه
محب است پس محب وقتی که بقرب نوافل متحقق شده باشد در وی یعنی در محبوب بچشم خود جز خود را نبیند و
بآن قرب متحقق شده باشد حکم آن خواهد آمد و محب آینه محبوبست محبوب در وی یعنی در محب جز اسما و صفات
خود مطالعه نکند و احکام آن نه بیند زیرا که اسما و صفات ظاهر اند باعتبار ظهور آن در مظهر و ذات ظاهر باطن است
و احکام ایشان در ایشان مستجن و بعد از ظهور ظاهر در مظهر متمایز الاحکام و الآثار میشوند و چون محب اسما
و صفات اوست یعنی محبوب را که در خود ظاهر بیند عین او یعنی عین محبوب باید لاجرم از ان بنفس محبوب تعبیر
کند و در مخاطبه محبوب بملاحظه آنکه خود را آینه او دانسته گوید شهدت نفسک فینا وهی واحدة کثیرة ذات
اوصاف و اسما یعنی در مرایای اعیان ما ذات خود را که واحدست بوحدت حقیقی مشاهده نمودی که کثیر بکثرت
نسبی اضافی زیرا که در مرایای اعیان ما با هم دیگر ظاهر شده و بملاحظه آنکه محبوب را آینه خود داند گوید فنحن
فیک شهدنا بعد کثرتنا عینا بها اتحد المرئی والرائی یعنی ما در تو که محبوبی مشاهده کردیم بعد از نمود کثرت
ما و اضمحلال آن از نظر شهود ما عینی یعنی حقیقتی که آن را از میان رائی و مرئی دوئی برخاسته و هر دو یکی نموده
و آن حقیقت مستهلکه صرف وجود مطلق است که ذات تست و میشاید که مراد بآن عین محب باشد زیرا که چون محبوب
آینه محب باشد محب در وی جز خود را نه بیند پس رائی و مرئی متحد باشد و این معنی بسوق کلام مناسبتر مینماید
جام جهان نمای من روی طرب فزای تست این مصراع ناظر به بیت ثانیست که در حقیقت منست جام جهان نمای تو
این مصراع ناظر به بیت اولست گاه این آینه او بود و گاه او آینه این آنگاه که محبوب آینه بود محب نظر کند اگر وی را
یعنی در محبوب صورت باطن و صفا خود را بیند متشکل بشکل ظاهر خود نفس خود را دیده باشد بچشم خود زیرا که
وی هنوز بقرب نوافل متحقق نشده است تا بصر حق متجلی بآن محب دیده باشد قال الشیخ ... فی الباب الثامن

والحسين رضي الله عنهما من الفتوحات المكية في معرفة الاسماء الحسنى في حضرة الاسم السلام فاذا حضر العبد في هذه الحضرة
وكان الحق مرآة له فلينظر ما يرى فيها من الصور فان رأى فيها صورة باطنة ومعانية متشكلة بشكل ظاهره فليعلم انه
رأى نفسه وما حصلت له درجة من يكون الحق جميع قواه واگر صورتی بیند جسدی یعنی مثالی که چون صورت اجسام
باشد اما از معقول اجسام نباشد غیر شکل خود ورداء آن چیزی دیگر داند که حق است وحیثیت که باین صورت
مصور شده است وفي حد ذاته ازین صورة منزه است صورت محبوب ودید باشد بچشم محبوب زیرا که محب
مخصوص است بقرب نوافل الحق سبحانه جمیع قوای وی گشته است قال الشيخ رضي الله عنه في الباب المذكور آنفا وان رأى
يعني العبد صورة غير شكله بشكل جسدي مع تعقله انه قد رأى امرا ما هو عينه فتلك صورة الحق وان العبد في
ذلك الوقت قد تحقق بان الحق قواه لكن هو المراد بقوله رضي الله عنه صورة غير شكله بشكل جسدي واقع على شكل
ظاهر العبد كما يشهد به الشق المقابل له المذكور آنفا فلا بد ان يكون صورة جسدية لكن على غير شكل ظاهر العبد
وپوشیده نماند که بدین تقدیر عبارت شیخ مصنف با عبارت شیخ در فتوحات موافق است بحسب حقیقت اگرچه بظاهر
مخالف مینماید واعتراض بعضی از شارحان مندفع گردد اما اگر محب آینه بود وتجلی در آن محبوب بود محب نظر کند
اگر صورتی یعنی صورت محبوب متجلی در آینه محب متقید است بشکل آینه که عین محبست همراه بشکل آینه که عین محبست
احکام وخصوصیات وی هرچه باشد نه هرچه او بود وهمچنانکه حکم او را یعنی آینه را باشد بصورت مرئی دروی یعنی
صورة محکوم ومغلوب باحوال آینه باشد نه آینه مغلوب وی همچنانکه شیخ جنید رحمه الله فرموده است که لون الماء
لون انائه وچون ماء اشارة بصورت محبوب متجلی است واناء بآینه عین محب زیرا که تعین وتقید صورت محبوب
بحسب عین محبست واگر چنانچه محب صورت محبوب را در آینه عین خود خارج از شکل خود بیند یعنی که فیها بکیفیتها
عین خود نه بیند ومغلوب احوال واحکام خود نیابد بداند که آن متجلی در آینه وی مصور است ولکن از ان حیثیة
که محیط است بهمه صور ودر همه صور ظاهر میتواند شد نه از ان حیثیة که مقید است باحکام آینه والله
من ورائهم محيط قال الشيخ في الباب المذكور وان كان العبد في هذا الشهود هو عين المرآة وكان الحق هو
المتجلي فيها فلينظر العبد من كونه مرآة ما تجلى فيه فان تجلى فيه ما تقيد بشكله فالحكم للمرآة لا للحق فان
الرائي قد تقيد بحقيقة شكل المرآة من طول وعرض واستدارة وانحناء وكبر وصغر وغير ذلك الراجع اليها
ولها الحكم فيه فيعلم بالتقييد المناسب بشكل المرآة ان الذي رآه قد تحول في شكل صورة في انواع ما يعطيه
حقيقته في تلك الحال وان رآه خارجا عن شكل ذاته فيعلم ان الحق الذي هو بكل شيء محيط وچون محب مفلس
ودر بعضی نسخ بجای مفلس مخلص است ومراد باخلاص آنست که تخلیص حقیقت خود از تقید بحالی صوری ومعنوی
کرده باشد ویا افلاس آنکه از نقد وجود مضاف بخود وتوابع آن مفلس شده باشد از عالم صورت چه صور ظاهری
وچه معنوی قدم فراتر نهد همانش که از قید تقیید صورت ومعنی خلاص یافته است محبوب متعالی صفت که از ورای
صورت ومعنی متجلی است خواهد دید محبوب فرد وبنا رمکه مقید تقید شکل ومثال او چنانچه در تجلی صوری با

ای ان یکون الصورة غیر شکله بشکل جسدی

مصور شده

باید

باید علم چنانچه در تجلی معنوی وخیالی که مثالی متصل است وآن نیز از قبیل تجلی صوری تواند بود جمله از شهود
او محو شود ومحجوب را بواسطه صور خواه ظاهری وخواه معنوی بیند زیرا که اذا تجلى الحق عند اضمحلال الرسوم
یعنی حق بوجه حقیقی که هست ظاهر شود وتجلی کند رسوم بشری ونسب امکانی مرتفع وناچیز گردد تا تو باشی
واو جدا باشد آسمان از زمین ونور از ظل نقش خود بر تراش واو را باش تا شود جمله جهان یک نقش در تنگنای
صورت معنی چگونه گنجد یعنی در تنگنای تقیدات صوری ومعنوی معنی مطلق که فی حد ذاته از همه بریست
گنجایی ندارد لان الصورة معنوية كانت او صورية محدودة والحقيقة بخلافها فكيف تسع الحقيقة در بنگه گدا
سلطان چکار دارد بنگه بتقدیر مضاف ای المعنونة علی النون جایی را گویند که رخت وبنه نهند دروی صورت
پرست غافل بمعنی چه داند آخر یعنی آنکس که بمشاهده صور مقیدات مقید است وازان معنی مطلق که بآن صور
ظاهر شده است غافل آن معنی مطلق را چه داند وازانچه بهره تواند گرفت گویا بجمال جانان پنهان چکار دارد درجمیع
نسخها که دیده شده است این مصراع برهمین وجه است وهمانا که حرف کاف در اول آن از تحریف کاتبانست که بنابر
توهم آنکه آن مفعول چه داند واقع شده است الحاق کرده اند واختلال بمعنی بیت راه یافته است وبرتقدیر اسقاط
کاف معنی چنان میشود که او یعنی صورت پرست غافل با جمال جانان که آن معنی مطلق است پنهان یعنی در مقام بطون
واطلاق ومجرد از صور ومظاهر چکار دارد وازان چه بهره دارد وموضع مصراع ثانی تاکید مصراع اول میشود والله تعالى اعلم
در بیان لمعهٔ نهم در بیان آنچه ظاهر در مظهر ولاحق میشود از جهة خصوصیت مظهر وآنچه مظهر را عارض
میشود از جهة ظهور ظاهر در وی ظهور در مرتبه وجود عینی دائم صفت محبوبست یعنی صفت وجود مطلق زیرا که
وجود مطلق بخود موجود است ودر وجود خود احتیاج بهیچ ندارد وهمچنین ظهور بر بصایر وابصار صفت
وی است لیکن بشرط انصباغ وی باحکام محب که عین ثابته است لا مطلقا زیرا که من حیث الاطلاق وی منزه
بالطنت وخفاء وکون صفت محب یعنی عدم ظهور در مرتبه وجود عینی صفت عین ثابته است فانها ما شمت
رائحة الوجود وهمچنین عدم ظهور بر بصایر وابصار صفت عین ثابته است وظهوری که لاحق وی میشود
بتبعیت ظهور ظاهر است چنانکه ظهور مظلم مستنیر بتبعیت ظهور نور است نه بواسطه ذات وی ودر ذکر
الشيخ صدر الدين القونيوي قدس سره في الفصل الاخير من كتاب النصوص ان الظهور والوجود لكن بشرط التعدد
مع آثار الاعيان فيه وان البطون صفة ذاتية للاعيان والوجود ايضا من حيث تعقل وحدته وسیوافی بجود که حکم
باآنکه دوام ظهور صفت ذاتی محبوبست وخفا صفت محب از حیثیت ظاهریه ومظهریه ایشان باشد لا از
المظهر من حيث مظهريته باطن لان حكمه حكم المرآة فالمرآة اذا امتلأت بما ينطبع فيها لا ترى وانما يرى المنطبع
فلذا قيل كل ظاهر باطن والظاهر هو المنطبع واین معنی مناسب مینماید با آنچه بعد ازین مذکور میشود که چون صورت
محبوبیه یعنی التجلی الوجودی او الشهودی در آینه عین محب ظاهر شود آینه یعنی آینه عین محب بحسب حقایق وی یعنی
حقایقی که ماخوذ است در وی از ذاتیات وعرضیات در تجلی وجودی یا اموری که بآن متحقق شده است در سلوک

از احوال مقامات در تجلی شهودی محبوب ظاهر را عکس بخشد که آن حکم پیش از ظهور در آینه نبوده باشد یعنی احکام
خود منصبغ گرداند چنانکه در آینه محسوس می بینی که احکام وی از استدارة و طول و غیر آن در صورت منطبع در وی
تاثیر میکند و چنانکه ظهور صورت ظاهر در آینه او را یعنی آینه را اسمی بخشد که پیشتر از آن ظهور او را آن اسم بر آینه
منطلق نشدی چون اسم موجود و اقسام آن از جوهر و عرض و انواع و اشخاص آن زیرا که اعیان ثابته که صورة
معلومیت آنهااند در مرتبه علم مادام که آینه وجود مطلق نشوند و وجود مطلق منصبغ باحکام ایشان نشود موجود
نشوند و اسم جوهر و عرض و اسماء انواع و اشخاص ایشان بر ایشان بحقیقت منطلق نگردد و این در تجلی وجودیت
و اما در تجلی شهودی چون اسم مرید و عارف و محقق و غیر آن از اسمای که بر بنده بحسب اختلاف تجلیات
منطلق میگردد زیرا که تا حق سبحانه و تعالی بر باطن بنده بصفت ارادت تجلی نکند وی را مرید نگویند و همچنین در سایر اسماء
ولدت امی اباها ان ذا من اعجب العجب ای العجبات خففت لرعایة الوزن و همانا که این مصراع از زبان محبت میگوید
که بزاد مادر من که عین ثابته من است پدر خود را که محبوب است اعنی الوجود المطلق زیرا که تعین عین ثابته و در تجلی
علمی غیبی نیز که تعین عین ثابته وی تجلی علمی غیبی وجود مطلق حاصل آمده است پس وجود مطلق باعتبار تجلی علمی غیبی
والد عین ثابته وی باشد و ولادت وجود مطلق از عین ثابته باعتبار آنست که بعد از ظهور بدو وی منصبغ
باحکام وی است فهو من حیث التقید والانصباغ باحکامها متولد عنها مراد شیخ مصنف قدس سره ظاهرا
ولادت ثانیه است و اشاره باین ولادت است قول عیسی ع که لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین و مصراع
اخیر اینست وابی شیخ کبیر فی عجوز المهتعا (?) و این از لمعات نیست لیکن کاتبان در بعض نسخ نوشته اند
اینجا یعنی درین مقام که مرایا از ظاهر و مظاهر و ادراک دیگر نوعی اثر باشد و بآن اثر از یکدیگر متمیز گردند معنی دیگر
پیدا آید قوی و اوفی آشکارا گردد یعنی امتیاز حاصل آید و تا اینجا از اول لمعه محتمل بود هر مرتبه از تجلی
وجودی و شهودی را و آنچه بعد از این می آید نص است در تجلی شهودی مادام که محب را که قابل تجلی شده باشد
جمال المحبوب در آینه صورة روی نماید لذت و سرور پیدا گردد و انس و شادی ظاهر شود و خوف و رجا
گرد کرد و قبض و بسط دامن گیرد زیرا که تجلی صوری مفضی حجب تجلی ذاتیست چه این احوال که بر وجود متجلی له روی
با تجلی صوری جمع تواند شد بخلاف وقتی که آن تجلی از ورای صور باشد چنانکه میگوید اما چون محب را
تحقق بفنا لباس صورت از خود برکشد و در محیط احدیت غوطه خورد و در آن ناچیز شود او را نه از فنا
خبر بود نه از نعیم نه امید ماند نه بیم نه خوف شناسد نه رجا چه تعلق خوف و رجا بماضی و مستقبل است
هر چند تحقق خوف و رجا نسبت بمستقبل الیه باشد اما چون بعض امور مستقبله نتیجه احوال ماضی است
از جهت اشعار بآن تعمیم کرد و ماضی نیز ذکر کرد و الا بر مستقبل اقتصار بایستی نمود و او در بحر غرقست یعنی
بحر احدیة که آنجا نه ماضی و نه مستقبل است بل همه حالست در حال سکونی که اند و غمکسار افتد و کم کرده
اند در بن (?) دریا متبر شود از غمک (?) نه خوف نه رجا غایت خوف یا از حجاب بود که مانع شهود است

یا از دفع حجاب که بترسد که از سبحات وجه سوخته گردد و اینجا یعنی در مقام استهلاک در بحر احدیت محب
از هر دو ایمن است زیرا که حجاب میان دو چیز فرض توان کرد و اینجا یعنی در مقام استهلاک جز یکی نمیتواند بود و از
دفع حجاب هم باک ندارد چه از دفع حجاب کسی را باک بود که بترسد که از تاب سبحات بحکم لو کشفها لاحرقت سبحات
وجهه کل ما انتهی الیه بصره من خلقه سوخته گردد و من هو فی النار کیف یحترق آنکس که باشد آتش از آتش چه
باک دارد والمرء لا یحترق بالنار یعنی پیش بعد ازین همان مصراع ثانی مذکوره است بیت و اکعب و لکنت (?)
سایه را دوزخ و بهشت یکیست اذا طلع الصباح لنجم راح تساوی فیه سکران و صاح راح خرابیست یعنی
که طالع شود صباح کشف و شهود حقیقت احدیت از جهت اشراق نور ستاره راح محبت که من یلی الظلمات کثرت تعینات
خلقیه است برابر شود در آن صباح همه متقابلات مست با هشیار و عفیف بهت با پرهیزکار یکی نماید دلالت
بر خیمه (?) از جهت مناسبت مقامست و اگر نه معنا دیگر نیز محتملست و چون در کلام مذکور شد که محب در بحر
احدیت مضمحل و ناچیز میگردد محل آن بود که محجوبا از توهم آن شود که مراد بآن فنای وی است در نفس الامر
نه در نظر شهود خود پس دفع آن توهم را میگوید نور یعنی نور غالب نور را یعنی نور مغلوب را بپوشد بلکه نور
مغلوب در نور یعنی در نور غالب مندرج گردد چنانکه در نور ستاره در نور آفتاب اندراج مییابد از آنکه
نیست میشود و ابو یزید را گفتند کیف اصبحت گفت لا صباح عندی ولا مساء یعنی روفیت من الغلات (?)
که گاه صبح کشف و تجلی آید و گاه شب احتجاب و استتار روی نماید اینجا که منم نه بامداد است نه شام نه بیم و نه
امید نه حال و نه مقام انما الصباح والمساء لمن یتقید بالصفة وانا لا صفة لی یعنی در عالم تقابل و دو رنگی
که عالم صفاتست صباح تجلی و مساء استتار باشد و اهل انوار کسانی اند که بصفات خود مقید اند و بعنا
بی صفتی نرسیده اند و بآن متحقق نگشته و من که در بحر احدیت ذات مضمحل شده ام و بکشف ذات متحقق گشته
مرا صفت نیست تجلی و استتار کی تواند بود چون نیست مرا ذات صفت کی باشد لمعه یازدهم
در دفع شبهه چند که سالکان را گاه روی مینماید و بیان نبودن حلول و اتحاد و زندقه و الحاد
می افتد این شبهه را انه و وجه دفع میکند یکی آنکه ظهور حق متجلی را در عبد متجلی له بظهور صورت
مرئی در مرآة تمثیل میکند یعنی همچنانکه صورت حال نیست در آینه و متحد نیست با آن بلکه میان صورت
و آینه نسبتی است مخصوص که بسبب آن صورت میشود در آینه همچنین میان حق متجلی و عبد متجلی له
نسبتی است مخصوص مجهول الکیفیة که بسبب انکشاف حق میشود بر بنده پس توهم حلول و اتحاد و بدین وجه
اشاره کرده است اولا که میگوید بدانکه میان آینه و صورت بهیچ وجه نه اتحاد که عبارتست از صیرورة
شیئین شیئا واحدا ممکن بود و نه حلول که عبارتست از در آمدن چیزی در چیزی و همچنانکه میان آینه
و صورت هیچ از این واقع نیست همچنین میان حق متجلی و عبد متجلی له واقع نیست گو بیا آنکس در جمله حلول
که تجلی نداند او زحلول و وجه دیگر آنست که حلول بحسب واقع و اتحاد بحسب توهم در دو ذات یعنی دو وجود

متمیز از یکدیگر خواه هر دو جوهر باشد و خواه هر دو عرض و خواه یکی جوهر باشد و دیگری عرض صورة
بندد و در چشم شهود در همه وجود جز یک موجود نمیتواند بود که آن ذات فی حد ذاته بوصف اطلاق باشد و وجود
سایر موجودات مقیده بر آمده وی باعتبار ظهور عین مقیدات باشد و مقیدات در مرتبه بطون عین وی پس
وقتیکه وی را قیاس با مقیدات کنند عین مقیدات باشد پس نه حلول ممکن باشد و نه اتحاد و اما ثبات مقیدات حلول
در نفس الامر میتواند بود و اتحاد بحسب توهم زیرا که اتحاد بین الشیئین مطلقا محالست چنانچه در علوم عقلیه
بیان کرده اند «العین واحدة والحکم مختلف» «وذاک سرّ لاهل العلم ینکشف» یعنی ذات حق که وجود مطلق است یکی
اما احکام اعیان ثابته که در وی نمایان شده است مختلفاست زیرا که اعیان بحسب احکام و آثار متفاوت‌اند
پس تعدد و تکثر نیکه میتماید منشا آن اختلاف احکام است نه تعدد ذوات متعدد باشند سرّیست که
بار باب علم موهوب منکشف میشود نه بر اصحاب علوم مکتسب صاحب کشف که حقیقة کار بر وی چنانکه هست
منکشف شده است کثرت در احکام بیند نه در ذات چه داند که ذات واحدست و تعدد و تکثر احکام متغیر
و متکثر نکرده زیرا که تغیر احکام در ذات اثر نکند و آنرا متغیر نکرداند چه ذات را کمالیست که قابل تغیر و تاثر نیست
و آن کمال وجوب وجود و قدم و وحدتست پس وحدت ذات با حکام مختلف متغیر نکردد و ذات متکثر نشود بلکه متکثر
نماید چنانکه نور فی حد ذاته بالوان آبگینه از حمرت و صفرت و خضرت و غیرها متصبغ نشود اما چنان نماید که متصبغ
شده است «لا لون للنور ولکن فی الزجاج بدا شعاعه فتراءی انه الوان» یعنی نور را که عین واحدست در حد ذات
هیچ رنگی نیست لیکن زجاج را رنگ هست چون بر زجاج پرتو آن نور می افتد و رنگ او را پیدا میکند چنان مینماید
که آن نور رنگین شده است و یقین است که نور فی حد ذاته قابل و پذیرای رنگ نیست و اگر بدانی که چه میگویم
در چشم من ای و سینکرتا بیفتی آفتابی در هزاران آبگینه تافته پس برنگ هر یکی تابی عیان انداخته جمله
یکنور است اما رنگهای مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته یعنی پرتو هستی حق و آفتاب وجود مطلق
بر آبگینه اعیان ثابته تافته است و بتبع احکام هر یک از آن اعیان متصبغ کشته و متعدد نموده این تعدد
وی بحسب نمایش است و در حقیقة همچنان بصرافت وحدت خودست و این اختلاف از تغایر احکام اعیان
متوهم میشود **رباعیه** اعیان همه شیشهای کونا کون بود کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود هر شیشه
که بود سرخ یا زرد و کبود خورشید در آن هم بهمان رنگ نمود **یعنی دوازدهم** در بیان وصول سالکان
بمقام سیر الی الله و شروع ایشان در سیر فی الله و تحقیق آن هر که بحقیقة از راه سلوک یا جذبه این در
بکشاید که در خلوتخانه تا بوت خود نشیند و از ذات و صفات خود کرانه کیرد و خود را و دوست را
آینه یکدیگر بیند در آینه دوست خود را نکرد و در آینه خود مطالعه اسما و صفات دوست کند یعنی
سفری که سیر الی الله است نکند زیرا که سیر الی الله تا فنا فی الله که فتح عبارت از آن است بیش نیست لا هجرة
بعد الفتح یعنی همچنانکه بعد از فتح مکه هجرت بمدینه نماند و اجری که بر هجرت مترتب میشد منقطع شد

همچنین

همچنین بعد از فنا فی الله که بمنزله فتح مکه است هجرت سیر الی الله نماند زیرا که سیر الی الله تا فنا فی الله بیش نیست
آینه صورت از سفر دور واست کان پذیرای صورت از نور است یعنی آینه صوری که عبارت از آن آهن مصقول است
از برای انطباع صورت ناظر در وی حاجت بآن ندارد که بجانب صورت سفر کند و جنبش نماید زیرا که وی پذیرا
صورت از جهة صفا و نورانیت و جهه خود شده است هر چه در مقابل وی می افتد در وی مینماید و صورت آن
در وی منطبع میکردد بی حرکت وی بسوی صورت همچنین چون آینه معنوی دل از خشونات صور کونیه
خلاص یافت و نورانیت و صفا وی را فرو کرفت و ظلمات خواهشهای طبیعی از وی زایل شد در قبول تجلیات
ذات و صفات الهیه حاجت بسیر و سلوک ندارد زیرا که سیر و سلوک وی عبارت از تصفیه و تصقیل وجه
قلبست چون آن بصفا و صقالت رسید از آن مستغنی شد خود از بن خلوتخانه سفر نتوان کرد زیرا که
سفر که سیر الی الله است تا اینجا بیش نیست فاین تذهبون یعنی چون در عین مقصود رسید کجا میروید اینجا
غربت ممکن نیست زیرا که الفانی لا یرد الی اوصافه لا سیما در مقام حق در این اشارتست که بحقیقة اثبت وی اهل
فنا فی الله اند ایجاد را که عبارت از سافرت است که یاران بند و غضاوندات بر سید طلب یعنی طلب وصول
نماند زیرا که بعد از وصول طلب آن محالست قلق و اضطرابی که از برای وصول باشد بیارامد ترقی در مراتب سیر
الی الله تمام شود اضافات ساقط افتد اشارات مضمحل کردد زیرا که در اضافت و اشارت از مضاف و مضاف
و مشیر و مشار الیه ناچارست و در مقام جمع مقابلات لباس اثنینیت بیرون کرده اند حکم من که بمعنی ابتدا است
و حکم الی که مشیر با نتهاست طرح افتد چه وجود را یعنی بحر وحدانیت وجود حق را ابتدا و انتهاییست تا طرفها در اند
بود ایجاز باز نما الصاحب خلوت هر این کویند «خلوت بمن اهوی فلم یک غیرنا ولو کان غیری لم یصح وجودنا» کما
در موضعین تا نه است و وجود بمعنی یافت است نه بمعنی کون و حصول و ضمیر وجود ما راجع بمن اهوی و تا نیث
بنا بر آنست که شایع در عرف شعرای عرب تانیث محبوبست یعنی خلوت کزیدم با آنکه دوست میداشتم وی را و نبود
در آن خلوت کسی که غیر یکی از ما هر دو باشد و شک نیست که چون در آن خلوت غیر هیچیک نباشد بیابد که ایشان لباس
غیریت بیرون کرده باشند و اگر غیر هر یک باشد که آن دیگر نیست و اگر بودی آنجا غیر من بآن سبب که غیر ما بودی
یا ما لباس غیریت بیرون نکرده بودیمی درست نبودی یافت وی با طلاق زیرا که اثبات غیر موجب تمیز است
از غیر و تمیز تحدید نیست و تحدید تقیید و میشاید که کان در موضعین ناقصه باشد و اسم وی ضمیر من اهوی
و تذکیر بنا بر ظاهر لفظه موصول یعنی خلوت کزیدم با دوست و در آن خلوت وی غیر من نبود و اگر چنانچه وی غیر من بودی
درست نبودی یافت او با طلاق چنانکه کذشت **رباعیه** با یار خوشم کرده بیکجای مقام جایکه نه از غیر نشانست
نه نام کر من بودی کوفته با غیر آرام کی دولت یافت دادی همه دست تمام بلی بعد از ین اکر سفری بود در وجود صفا
که آن سفر دوم است که سیر فی الله کویند ابو یزید قدس الله تعالی سره این آیه بشنید که «یوم نحشر المتقین الی الرحمن
وفدا» یعنی روزیکه حشر کنیم پرهیزکاران را بسوی رحمن کروه کروه نعره زد و کفت من یکون عنده الی

بحشر ع آنکه نزدیک و پیش جاست کجا حشر کنند دیگری بشنید گفت من اسم الجبار الی اسم الرحمن ومن الرحمن
الی الرحیم یعنی اگر چه سیر الی الله منتهی شد اما سیر فی الله باقی ماند حالت و آنرا نهایت نیست پس میتواند بود
که وی را از اسمی باسمی حشر کنند قال الشیخ رضی الله عنه فی الباب الثالث والثلثین من الفتوحات المکیة سمع ابو یزید
البسطامی قاریا یقرئ هذه الآیة یوم نحشر المتقین الی الرحمن وفدا فبکی حتی ضرب الدمع المنبر وصاح فقال
یا عجبا کیف یحشر الیه من کان هو جلیسه فلما جاء زماننا سئلنا عن ذلک قلت لیس العجب الا من قول ابی یزید
واعلموا انما کان ذلک لان المتقی جلیس الجبار فیتقی سطوته والاسم الرحمن ما له سطوة من کون الرحمن انما الرحمن
یعطی اللین واللطف والعفو والمغفرة فلذا یحشر الیه من اسم الجبار الذی یعطی السطوة والهیبة والمتقی جلیس
المتقین فی الدنیا من کونهم متقین وعلی هذا الاسلوب تأخذ الاسماء کلها وکذا تجد ما حیث وردت فی
الکتاب النبوات اذا قصد تحقیقه الاسم وتمییزه من غیره فان له دلالتین دلالة علی المسمی به ودلالة علی
حقیقته التی بها تمیز عن اسم آخر وازین کلام معلوم میشود که آنکه شیخ مصنف گفت که دیگری بشنید
مراد شیخ است رحمه الله و پوشیده نماند که اگر مراد ابو یزید قدس سره آن بوده باشد که متقی که نزدیک اوست
پس وی را چون بوی حشر کنند آنچه دیگری گفته است که متقی که نزدیک اوست من حیث اسمه الجبار بوی وی را
بوی حشر کنند من حیث اسمه الرحمن در مقابل مناسب نمی افتد و اما اگر چنانچه مراد ابو یزید رضی الله عنه آن باشد
که آنکه که نزدیک اوست یعنی در سمتی مستهلک شده است و از مرتبه اسما در گذشته وی را کجا حشر کنند جواب
چنان باید گفت که مراتب تجلیات حق را بحسب نهایت نیست و اگر فرض کرده شود تجلی لازم آید پس هیچ مرتبه از مراتب
تجلیات نتواند بود که مکر بعد از آن مرتبه دیگر باشد پس وی را از آن مرتبه باین مرتبه حشر کنند والله تعالی اعلم

لمعه بیست و هفتم در بیان حجب نورانی و ظلمانی که موجب استغراق مذکورند عباد و تا رفع آن محجوبیت محبوب معتاد را
حجاب نور و ظلمت چنانچه حدیث نبوی بان مشیر است که ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة از پیش آن بر
نداشت تا محب خود را از آن کند و او را یعنی محبوب را پس پرده بیند تا چون دیده آشنا شود و عشق سلسله
شوق بجنباند محب بمدد عشق و قوة عشق شوق پرده ها یکان یکان فرو گشاید پس تو سبحات الوجه انوار جلال
که اشراق آن موجب تسبیح و تقدیس ملائکه مقربین میکرد همه غیریت و هموم را که محب میان خود و محبوب توهم
کرده است بسوزد و او یعنی معشوق بجای او یعنی عاشق بنشیند و محل عاشق شود چنانکه گفته چه کی بار از وبه دیگر
مرحم بخشد از وی و بدو بخشد یعنی عاشق مرحمی که بود از معشوق که بود نه از غیر او و باو که بود نه بخود زیرا که معشوق
عین قوای وی شده است و بر همین قیاس است معنی مصراع ثانی گفته اند این حجب که از حدیث مذکور مفهوم
میشود صفات آدمیت نورانی چنانکه علم و یقین و احوال و مقامات و جمله اخلاق حمیده و ظلمانی چنانکه جهل
و کفران و رسوم و عادات و جمله اخلاق ذمیمه پس در مقام نور و ظلمت را نه منحصر در یقین و در کفران دانسته اند بعضی
پرده های نور و ظلمت را که از حدیث مذکور مفهوم میکردد از جهة ادراک و قصور فهم منحصر در یقین و کفران

وامثال آنها از صفات آدمی دانسته اند لیکن انحصار نیست اگر چنانچه حجب مذکوره در حدیث مذکور صفات
مذکوره بوده هر آینه این صفات با موصوف آن سوخته کشتندی زیرا که لو کشفها لاحرقت سبحات وجهه
ما انتهی الیه بصره و فی بعض النسخ ما ادرکه بصره ضمیر بصره عاید با خلق نتواند بود بآن طریق که عاید باسم
باسم موصول باشد که بهمین شده است بقوله من خلقه و بر این تقدیر ها الیه عاید بحق نتواند بود لا غیر یعنی اگر
چنانچه خلق و اوصاف خلق بر تقدیر کشف حجب اوصاف ادراک سبحات کند یعنی با آن برسد و بینش ایشان بهیچ وجه
نباشد نه آنکه آنرا ببینند و بدانند سوخته شوند اما صفات از برای آنکه میان صفات و حق سبحانه حجابی
که عین آن صفات باشد نیست و اما میان موصوف آن صفات و حق سبحانه از برای آنکه چون صفات سوخته گشتند میان
موصوف آنها و حق سبحانه حجاب نمانده و هر چند که خلق و اوصاف خلق نمیسوزند حجب یعنی حجب مانع از سوختن
ایشان و سبحات امر مستدرک بعضی و کذا شتم را بیم پس بایدکه آن حجب مسند و اوصاف خلق نباشد بلکه
اسما و صفات او یعنی حق سبحانه تعالی بوده زیرا که اگر غیر اسما و صفات خواهند از امور کونیه چنانکه بعضی گفته اند که
مراد حجب نوری و ظلمانیست از عقول و نفوس و حجب ظلمانی اجسامند احراق ایشان عین کشف ایشان باشد
نه امری مترتب بر آن تا جزای آن واقع تواند شد و در این مقام ناچار است از تحقیق معنی حدیث مذکور و تفصیل
احتمالات آن تا آنچه صواب است ظاهر گردد پس میگوییم میتواند بود که مراد از انجاب و کشف و احراق نظر تجلیات
وجودی اعتبار کنند و میتواند که نظر تجلیات شهودی ملاحظه نمایند و همچنین احتمال دارد که ضمیر بصره عاید
بحق باشد یا بخلق و بر تقدیری که عاید بحق باشد ضمیر الیه عاید بخلق خواهد بود و ح چون متبادر از قوله ما انتهی
الیه بصره آنست که این انتها بعد از کشف حجب باشد و تعلق بصر حق سبحانه ببصر بعد الکشف و قبل الکشف
برابر است انتهاء بصر معنی بی حجابی و بی واسطگی باید خواست که نسبت بخلق لازم انتهاء بصر است و ح معنی
حدیث وقتی که نظر تجلیات شهودی اعتبار کنند این میشود که ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة
لو کشفها الله سبحانه من نظر شهود بعض عباده افنت اشراقات نور الذات من وجوده و وجود اوصافه فی نظر
شهوده و وقتی که معنی حیث را نظر تجلیات وجودی اعتبار کنند چنین شود که ان لله سبحانه الف حجاب لو کشفها الله
فی نفس الامر بالنسبة الی الموجودات العینیة کلها او بعضها و تجلی بوحدتها الصرفة لاحرقت اشراقات وحدة
الذات ما ارتفعت بالنسبة الیه تلک الحجب و اخرجته من مرتبة الوجود العینی الی العدم و بر تقدیر که ضمیر بصره
عاید بخلق باشد چنانکه شیخ مصنف قدس سره اعتبار کرده است ضمیر الیه راجع بحق خواهد بود و ح معنی حدیث
وقتی که نظر تجلیات شهودی اعتبار کنند چنین شود که ان لله سبعین الف حجاب لو کشفها من نظر شهود بعض
عباده افنت التجلیات الذاتیة من وجوده و وجود اوصافه فی نظر شهوده حین انتهی بصره الی تلک الاشراقات
و ادراکها پوشیده نماند که بنا بر این معنی انتهاء بصر بر حقیقه خود است و احتیاج بتأویل ندارد و هما ناکه
شیخ مصنف ره نظر بهمین جهة عود ضمیر بصره را بخلق متعین داشته و مع هذا در ایراد اعتراض بر بعضی

حیث لم یبق بینه و بین الله حجاب فی علم وجوده و وجود اوصافه فی نظر شهوده

انا انتهاء بصر لازم معنی خواسته است چنانکه معلوم شد و وقتی که نظر بتجلیات وجودها اعتبار کنند بعضی
چنین شود که ان لله سبعین الف حجاب لو کشفها فی نفس الامر بالنسبة الی الوجودات العینیة کلها او بعضها لاحرقت
انوار الذات ما ادرکه بینه و بین الحق حجاب و ظاهر است که برین تقدیر انتهاء بصر بحقیقه خود نخواهد بود
زیرا که بعضی موجودات را قوه ابصار و ادراک نیست چون نبات و جماد مثلا که شیخ مصنف ره و یا الرجل ما انتهی
الیه بصره داشته است و چون این تفصیل را دانستی بر تو ظاهر خواهد بود که آنکس که از حجاب او و صفات حمیده
و ذمیمه خلق خواهد آنرا حجب در تجلیات شهودی خواهد داشت ثبت بموصوف آن و شک نیست که چون
آن صفات و آثار آن از سالک محو کرده و از نظر شهودی برخیزد و بصفت وی لشان شود تا بطریق تجلی ذاتی
خواهد شد و سوخته خواهد گشت پس آنکه شیخ مصنف ره میگوید که می بینیم که نمیسوزند راست نباشد
مگر وقتی که آنرا حجب در تجلیات وجودی اعتبار کنند و انا انتهاء بصر لازم آن خواهند که بواسطه کلی و حجابات
زیرا که بر آن تقدیر لازم می آید که ارواح اصحاب بسوزند و ثانیا موصوف آنها یعنی منعدم گردند فی نفس الامر و می بینیم
که نمیسوزند و منعدم نمیشوند بلکه موجودند و در بعض نسخ چنین است که می بینیم که با رویت نمیسوزند و نیج
میباید که رویتها چون انتهاء بصر لازم معنی حمل کنند تا مناسب آن کرده که اوصاف خلق را ادراک سبحات
اثبات کرده است و چون شیخ مصنف ره حجب را با سماء و صفات فرود آورده آنرا تقسیم میکند بنورانی و ظلمانی
پس میگوید حجب نورانی چنانکه ظهور و لطف و جمال و ظلمانی چنانکه بطون و قهر و جلال لاشابه که این حجب که اسما
و صفات اند مرتفع شوند چه اگر حجب اسما و صفات مرتفع شود احدیت ذات از پرده عزت بتابد اشیا بکلی متلاشی
شوند و ناچیز گردند چه اتصاف اشیاء بوجود بواسطه اسما تواند بود هر چند وجود اشیا بتجلی ذات که وجود
بحت و هستی صرف است اما تجلی ذات بی پرده اسما و صفات اثر نکند زیرا که اثر را از مناسبت چاره نیست و میان
ذات من حیث هی و هیچ چیز مناسبتی نیست اگر مناسبتی هست من حیث الاسماء والصفات است پس حجاب اسماء
او تواند بود نه صفات آدمیت چنانکه بعضی گفته اند چنانکه صاحب قوت القلوب فرموده حجب الذات
احتجب سبحانه بالصفات و حجب الصفات بالافعال و ظاهر است که معنی احتجاب ذات بصفات و صفات بافعال تنزلست
از مرتبه اطلاق و ما یقرب منها بمرتبه تقیید و تعین تا ادراک آن ممکن گردد نه آنکه از ادراک امری ممکن الادراک
مانع آیند پس حجاب ایشان معنی مرآتیت است نه حجابیت بلکه ایشان حجاب حجابند یعنی مانعند از سطوت
نور و شدت اشراق که آن مانع رویت است و لهذا شیخ مصنف قدس سره میگوید و اگر بحقیقه نظر کنی
حجاب او هم او تواند بود بشدت ظهور محتجب است زیرا که از بسکه ظاهر است و ظهور وی دایم بسیط بر اشیاء
هیچکس بوی حاضر نمیشود لما قیل و بضدها تتبین الاشیاء و سطوة نور مستتر گشته پس هیچ دیده را
تاب اشراق انوار آن نیست لقد بطنت فلم تظهر لذی بصر فکیف یدرک من بالعین مستتر یعنی پنهان
شدی بواسطه شدت ظهور و سطوت نور پس پیدا نیامدی بر هیچ صاحب دیده زیرا که دیده هیچ صاحب دیده

و صفات

طاقت اشراق نور ظهور تو ندارد و چگونه دریافته شود کسی که بسبب دیدن مر ناظر و مقصود آن از ادراک نور ظهور
وی پوشیده مانده و دریافته نشود یا آخر چگونه دریافته دیده شود کسی که بعین بینایی بیننده پنهان مانده
و مثال آنکه دیده قاصر باشد از دیدار خویش یا خود چگونه دریافته شود کسی که بذات و نفس خود پوشیده باشد
محو بینیم یعنی نور وجود او از آنکه وی بذاته دیده میشود و سایر اشیاء بواسطه وی و نمیدانیم که چه می بینیم
از جهت دوام ظهور و عدم طریان ضد لاجرم میگوییم حجاب روی تو هم روی تست در همه حال نهانی از همه
عالم ز بسکه پیدایی این بیت آن معنی را ادا میکند که خفی لشدة ظهوره هر چه میکنم صورت تو می بینیم
از آن میان همه در چشم من تو می آیی معنی بیت ناظر بآنست که ما رایت شیئا الا و رایت الله فیه ز رشک تا نشناسد
کسی ترا و امر دم ما الخود بلباس دگر بیا رایی یعنی از رشک و غیرت آنکه مبادا کسی ترا بشناسد هر آن بلباس
دیگر ظاهر شوی زیرا که اگر ترا در یک لباس دایم یا مکرر ببینند محل آن هست که ترا بشناسند و بتو آشنا شوند
نشاید که غیر وی او را حجاب آید چه حجاب محدود باشد زیرا که حجاب از آن جهان نیست که محجوب محیط باشد پس
محجوب محاط وی باشد و محاط را البته محدود بایستی و او را حد نیست پس محدود نتواند بود هر چه بینی در عالم
صورت و معنی صورت اوست زیرا که صور صوری و معنوی همه مقید اند و مقید صورت مطلق است و وی فی حد
ذاته در مرتبه اطلاق همه صورت مقید نه حجب کانف در هر چه او نباشد آن چیز خود نباشد زیرا که حقایق همه
موجودات و وجودات ایشان و هیچ چیز هر چیز نباشد پس آنچه نباشد و در هر چه او باشد آن چیز هم باشد
بلکه همه او باشد نه صنیع با حکام آن چیز و آن چیز فی نفسه معدوم تو جهان لیک چون ای بدیده یعنی اتحاد
تو با جهان خواه جسما خواه روحا من حیث الظهور است زیرا که ظاهر با مظهر من حیث الظهور متحد باشد ز که
جان لیک چون کرده ای فنا آن یعنی جان این جهان و متصرف در آن من حیث البطون چون بدیده ای چو نهان مدام
من حیث همراه ذاتک چون نهان گرده بجا دیده نهایی من حیث اتحادک بالمظاهر هم نهانی هم عیانی هم دو
من نه آن هم از این هم این و آن یعنی هم نه این و آن تا استعدادک لا انم بیابد **لمعه چهاردهم** در بیان تمایز قوس
وجوب و امکان از یکدیگر و تحقیق مقام قاب قوسین و بیان سر و باطن آنکه مقام او ادنی است و تعین ثانی ایشان
محب و محبوب یعنی ممکن و واجب را یک دایره فرض کن که آنرا خطی بدو نیم کند که بر شکل دو کمان ظاهر شود و مقصود
از این کلام تمثیل هویت مطلقه غیبیه است بدایره و تمثیل انقسام ممکن و واجب از آن بانقسام دایره بقوسین
و تخصیص دایره بدین تمثیل از آن جهت است که مثال هویت باید که قابل قسمت باشد و بوحدت و بساطت اقرب باشد
نقطه قابل تمثیل نیست لعدم انقسام و خط متناهی در وضع که غیر محیط دایره است اگر چه قابل تقسیم هست
اما محیط دایره بوحدت اقربست زیرا که خط متناهی مشتمل است بر نقطه ای بالفعل که طرفین خط است بخلاف
محیط دایره و در سطح و جسم خود کثرت زیادت است و حاصل این تمثیل آنست که هویت مطلقه غیبیه بمثابه دایره است
و تنزل آن بمرتبه وجوب و امکان بمنزله انقسام دایره بقوسین و تعیناتیکه ممکن را از واجب امتیاز میکند

خواه در مرتبهٔ علم و خواه در مرتبهٔ عین بمنزلهٔ خط فاصل بین القوسین و این تعیّنات امریست موهوم یعنی وجود
حقیقی ندارد بلکه از نسب و اعتبارات مطلقاتست و اشاره باین تعیّنات اینکه میگوید اگر این خط یعنی تعیّنات
امکانیه که به الامتیاز ممکن است از واجب که مینماید در وهم که هست بهستی حقیقی و در حقیقت نیست و وقت
منازل از میان یعنی از میان ممکن و واجب طرح افتد و از نظر شهود سالک بر خیزد چنانکه فی الواقع منعدم شود
دایره همچنانکه هست فی الحقیقة در نظر شهود وی نیز یکی نماید سرّ قاب قوسین و باطن او که مقام او ادنی است
یعنی تعیّن اول که جامع است میان احدیت و واحدیت و این تعیّن اول سرّ و باطن تعیّن ثانیست که مرتبهٔ قاب
قوسین و الوهیت است پیدا آید مینماید که هست و نیست جهان جز خطی در میان نور و ظلم یعنی مینماید
که هست جهان بهستی حقیقی و نیست جز مثل خطی متوهم فاصل میان نور و ظلم که بجز از تو این خط موهوم بشناسی
حدوث از قدم یعنی اگر حقیقت این خط موهوم را که تعیّنات امکانیست بدانی که وجود حقیقی ندارد بدانستی که
حدوث عبارت از ظهور حقیقت است متلبسه بالتعیّنات الامکانیة و قدم عبارت از بقای آن بر صرافت اطلاق
و تجرّد خود هر که این خط را که دایره بسبب وی انقسام یافته است چنانکه هست بجز آمد و حقیقت آنرا که امریست
اعتباری بداند یقین بداند که همه هیچند هیچ اوست که اوست تا اینجا حرفیست بباید دانست که اگرچه این
خط که دایره را بدو نیم کرده است از میان طرح افتد و از نظر شهود سالک برخیزد و صورت دایره در نظر شهود
وی چنان شود که اول بود بی توهم انقسام و تطرق کثرت بوی حکم خط و اثر وی که بروی مترتب گشته بود زایل نگردد
اگرچه خط از نظر شهود زایل شود اثر وی فی الواقع باقی ماند زیرا که معلوم است که ارباب شهود و هر یک از افراد مشاهد
و معارف خود تفاوت بسیار است و آن تفاوت مقتضای تعیّنات ایشانست اگرچه آن تعیّنات چنانچه از نظر
شهود ایشان برخاسته است بحسب واقع نیز مرتفع شود میباید که میان ایشان بلکه میان ایشان و حق سبحانه
نیز در علم و شهود هیچ تفاوت نماند خیال لکن مبر اینجا و بشناس که هر که جز او شد خدا نیست زیرا که همه
وحدانیت که از اتحاد و یگانگی حاصل آید و در وی ناچارست از دو چیز و از اتحاد که در آن احد جهات در دیگری فی
یعنی فردانیت و حدانیت که عبارتست از اشتمال بر جمیع امور نیست یا خود فردانیت حق سبحانه که انفراد وی است
باحدیت آن و حدانیت را که بعد ذکر کرده سرّ بوده احدیت یعنی احدیت ذاتیه که در وی هیچ شایبهٔ کثرت
نیست و من بعد هذا ما تدق صفاته و ما کنه احظی لدیه و اجلّ یعنی بعد از این مرتبه که خط فاصل بین
الواجب و الممکن زایل گردد و سرّ قاب قوسین پیدا آید مقامیست که صفات آن در غایت دقت و نهایت خفا
و آن امریست که پوشیدن آن در وقت استار بجلال تر دلیل حصول آن و بخوبیان اعجوبه نالۀ تر است و باجلال
تو هم متکلم را و هم سامع را که کسی را دل دهد که این را گوید فلنه مصونا بالجلال محجبا احدیت از روی
اسما احدیت کثرة تواند بود یعنی امور متکثره را وحدة لا غیر شئ باشد که بملاحظهٔ آن وحدت آن امور را
احد توان گفت و از روی ذات احدیت عین که عین واحد را ملاحظه نمایند بی شایبهٔ کثرتی و در مرتبهٔ وحدت

اسم از واحد آید و این کلام اشارت بآن معنی است که شیخ ره در فصّ یوسفی میفرماید که فاحدیة الله من حیث
الاسماء الالهیة التی تطلبنا احدیة الکثرة و احدیة الله من حیث الغنی عنا و عن الاسماء احدیة العین و کلاهما یطلق
علیه اسم الاحد احد خواه احد باحدیة کثرة باشد و خواه باحدیة عین در اشیا همچنان ساریست که واحد در اعداد
اگر احد نباشد عدد را اعیان موجودات تجلی نکند اعیان موجودات ظاهر نشوند که ظهور ایشان از تجلی و سریان
احد است در ایشان و اگر احد باحدیة خود ظاهر شود هیچ عینی از اعیان موجودات بوجود نباشد چنانکه
اگر واحد نباشد و متکرر نشود اعیان اعداد را ظاهر نکرده اند اعیان اعداد ظاهر نشود و اعداد را اسم چون اثنین
و ثلثه و اربعه و غیرها نبود و اگر واحد باسم خود که مبدأ اعداد است و عدم تکرار وی در مراتب ظاهر شود
عدد را عین ظاهر نشود که جمله تویی پس این جهان چیست در هیچ نیم من این فغان چیست هم جمله تویی و هم
همه تو میتواند بود که مراد بجمله واحد باشد باعتبار اندراج اعداد در وی بالقوة و علی سبیل الاجمال و بهمه مجموع
اعداد که حاصلست بتفاصیل اجزاء خود و آن چیز که غیرتست آن چیست چون هست یقین که نیست جز تو آوازه
اینهمه کان چیست وحدت او را از وحدت تو توان شناخت یعنی وحدت حق را سبحانه بطریق ذوق و وجدان از وحدت
خود توانی شناخت زیرا که تو باعتبار وحدت و تجرّد و کلیت حقیقت خود یکی و کثرة و دوئی را بتو راه نیست او را
یعنی یکی او را بطریق ذوق و وجدان نتوان جز بدان یکی یعنی یکی خود بآن طریقه که از صورت کثرت که حقیقت مجرده
تو بآن متلبس شده است اعراض کنی و بوحدت حقیقی خود باز گردی و آنرا وحدت حق بینی که در تو تجلی نموده است
و این دانش و بینش را بواسطهٔ تحقق بقرب فرایض مستند بحق بینی و خود را از میان بیرون آری پس براین تقدیر
یکی که جوابست سبحانه نفس خود را دانسته باشد و تو را و یعنی اثنینیت در میان تو نیز متظهر میکند شیخ مصنف
قدس سرّه تجلی حق را سبحانه در صورة وحدت بنده یا رجوع وحدت بنده را بوحدت حق سبحانه چنانکه دانستی بضرب واحد
در واحد تا نفس که همچنانکه ضرب واحد در واحد موجب کثرة نیست و حاصل الضرب همان واحد است همچنین ظهور
وحدة در وحدة بنده یا رجوع وحدت بنده بوحدت حق سبحانه موجب کثرة نیست و حاصل آن تجلی یا آن رجوع همان یک
وحدة است که در مرتبهٔ دیگر مینماید بعد میگوید که افراد الاعداد فی الواحد و فی بعض النسخ فی الوحدة و فی بعضها فی الاحد
واحد یعنی هر فردی از افراد اعداد را چون واحد و اثنین و ثلث و اربعه که هر یک از آنها عدد واحد ند چون در وا
یعنی واحد حقیقی یا عدد واحد که از صور تجلیات واحدست و وحدت و یکی از سرایت وحدة واحدست در وی ضرب
کنند حاصل الضرب آن واحد خواهد بود یعنی واحد حقیقی اگر هر یک از مضروب و مضروب فیه واحد حقیقی باشد
یا عدد واحد اگر یکی از طرفین ضرب یا هر دو عدد واحد باشد نه واحد حقیقی مثلا و فی که اثنین را اگر عدد واحدست
در نفس خود ضرب کنی اربعه که وی نیز عدد واحد است حاصل خواهد شد و همین معنی است آنکه میگوید یکی یعنی واحد
حقیقی یا عدد واحد اندر یکی به همین قیاس یکی باشد مثل ذلک توحید بدین حرف که تفصیل کرده شد درست شود و هم
کنی ای یعنی را بطریق ذوق و وجدان نامد و اگرچه بطریق فکر و کان تعقل آن تواند والله اعلم **لمعه پانزدهم** در بیان

فعل محب ومیگوئی اضافه هرچیز با او وتحقیق سعادت وشقاوت محب سایه محبوبست یعنی تابع اوست در وجود
وتوابع وجود بمنزلهٔ سایه است ومحبوب بمنزلهٔ شخص همچنانکه هرگاه که شخص نقد سایه نیز با او بود وهمچنین
محبوب بهر صفتی که تجلی کند محب در آن صفت تابع او باشد اگر محبوب مثلا بصفات جلال تجلی کند محب باحکام
وآثار آن چون قبض وهیبت وخشیت منصبغ شود وچون بصفات جمال تجلی کند محب باحکام وآثار آن چون بسط
وانس برآید وعلی هذا القیاس ع سایه از نور کی جدا باشد؛ اگر درین مصراع بجای نور شخص میبود بسیاق
کلام انسب مینمود همانا که ایراد نور از برای تنبیه بر آن باشد که همچنانکه از وجهی نسبت محب ومحبوب چون
نسبت سایه است بشخص از وجهی دیگر چون نسبت سایه است بنور وهر دو نسبت در کلام این طایفه واقع است
چون محب در پی او یعنی در پی محبوب نقد بحکم ان ربی علی صراط مستقیم کج نرود ناصیه او یعنی ناصیه محب
بحکم ما من دابة الا هو آخذ بناصیتها بدست اوست یعنی بدست محبوب پس محب جز براه راست نتواند رفت
فلا عبث والخلق لم یخلقوا سدی؛ وان لم یکن افعالهم بالسدیدة علی مقتضی الاسماء تجری علی امورهم حکمة
الذات الحکم اجرة عین ثابته هر موجودی که آن موجود عبارت از حقیقت وجود است منصبغ باحکام وآثار آن عین
ثابته عبارتست از صورت معلومیت ذات متلبسه بالشئون والصفات وهر عین ثابته را استعدادیست
کلی مر قبول وجود را بعضی بلاشرط چون استعداد قلم اعلی وبعضی بشرط واحد چون لوح محفوظ وبعضی بیک
شرط بیشتر چون ماعدای قلم ولوح وهر عین ثابته را که بعد از تحقق شرایط وجود موجود میشود بعد از
وجود استعدادات جزویه میباشد بحسب تجلیات اسمائی یکی بعد از دیگری تا آخر الامر بکمالی برسد که
نهایت کمالات ویست وآن مظهریت ویست مر اسما وصفات را که حقیقت وی از آنها منتشی شده است وشک
نیست که مربی هر عینی همان اسم است که مبدأ انتشاء آن عین شده وکمال این عین ثابته آنست که بآن مبدء که از آنجا
انتشاء یافته راجع کردد پس آن راهی که این رجعت بران واقع شود ناچار مستقیم باشد زیرا که استقامت عبارت
از آنست که آن راه وی را بکمال وی برساند وآن راهی که وی را بوی راه می برد نیز مستقیم است نظر بآن کمال که
منتهای آن سیر است اگرچه میشاید که نظر بکمال اسماء دیگر غیر مستقیم باشد ومراد بوجه مضاف الیه
آن اسم است که مبدء ومعاد ویست از جنید قدس سره پرسیدند که ما التوحید گفت از مطربی شنیدم
که میگفت؛ وغنی لی منی قلبی وغنیت کما غنی وکنا حیثما کانوا وکانوا حیثما کنا یعنی سرود گفتند از برای من
از دو هما دل من ومن نیز سرود گفتم چنانکه ایشان میگفتند وبودیم ما آنجا که ایشان بودند وایشان هم
بودند آنجا که ما بودیم طلاح را پرسیدند که تو بر چه مذهبی گفت بر مذهب خدا یعنی من بر همان راهم
که مرا میبرد؛ آنکس که هزار عالم از رنگ نگاشت؛ رنگ من وتو کجا بدای ناداشت؛ این رنگ همه هوس بود ما پنداشت
او بیرنگست رنگ او باید داشت؛ یعنی آنکس که همه رنگها نگاشته است کی تابع رنگ من وتو خواهد بود بلکه
ما را تابع او که بهیچ رنگ مقید نیست میباید بود ما را هر رنگ که بر او برآییم پس ما بر مذهب وی باشیم وتابع

وی شوی برمذهب ما وتابع ما اگر از ناهمواری زمین در سایه کژی بینی آن کژی عین استقامت اوست یعنی
استقامت سایه آن چه راستی او ودر کژی اوست ع از کژی راستی کمان آید بین همچنانکه راستی مر تیر را
از کمان وابرو در کژی اوست زیراکه راستی ایشان عبارت از آن هیئتی است که باید که بر آن باشند تا ابرو
وکمان باشند وشک نیست که آن هیئت در کژی ایشان راست می آید همچنین استقامت وراستی حقیقت وجود آن
بر طریق مستقیم آنست که میباید که ظهور آن در قوابل بحسب اقتضا قابلیت ایشان باشد وهرچه قابلیت ایشان
تقاضا کند بر آن وجه باشد پس اگر چنانچه قابلی تقاضای آن کند که حقیقت در آن باسم المضل ظاهر شود ظهور وی بر طریق
استقامت خواهد بود که اگر بفرض محال در آن مظهر باسم الهادی ظاهر شود آن حقیقت در آن مظهر بر طریق مستقیم
نخواهد بود پس ظهور باسم المضل مثلا در مظهر خود بر طریق استقامتست وکژی که در وی متوهم میشود یعنی
در مظهر اسم الهادی آن کژی عین راستی اوست چون سایه کج بر زمین معوج والحقیقة کالکرة یعنی حقیقت متجلی
بجمیع اسماء وساری در جمیع حقایق وظاهر در جمیع مظاهر هم چو کره است همچنانکه هر جا که از کره انگشت
نهی محاذی وسط او باشد ونسبت آن بجمیع جوانب متساوی همچنین نظر بهر اسم از اسما که کنی وظهور آن را
بر مظاهر آن ملاحظه نمایی بر همین استقامت خواهد بود چنانکه شرح کرده شد میبینما کجا افتادیم یعنی بحث
در سایه بود از آن دور افتادیم بجانکه آفتاب محبت وظاهر اگر مراد بمحبت همان معنی است که بعشق تعبیر کرده
است از مشرق غیب ذات وبصورت محبوبی ومحبی برآید محبوب یعنی واجب تعالی سرا پرده سایه خود که وجود
عام منبسط است بر صحرای ظهور که عالم امکانست کشید انکاه محب را یعنی ممکن را گفت آخر نظری بسایه من
نکن الم تر الی ربک کیف مد الظل ای الظل الممتد علی اعیان الممکنات وهو وجود المضاف وامتداد
او مراد نیست ع که خانه بکدخدا ماند همه چیز؛ قل کل یعمل علی شاکلته یعنی کار هر فاعل بر طریقه ویست
اسماء اوصاف فاعل در فعل وی ظاهر است واحکام وآثار در دو اثر وی متبین مثل شخص وسایه وی اعتبار
نکن که اگر حرکت شخص نباشد سایه متحرک نشود پس حرکت سایه تابع حرکت شخص باشد همچنین همه حرکات
وسکنات ممکن بلکه همه صفات او بلکه ذات او در وجود تابع وجود حق است ولو شاء لجعله ساکنا یعنی اگر
خدای تعالی خواهد آن سایه را ساکن کرداند بآنکه در فئی ظل بالقوة بماند واز قوة بفعل نیاید واز این قبیل
حرکت ممکن از عدم بوجود واز علم بعین تابع تجلی وجودی حق است بخلاف حرکت ایست معقوله اگرچنانچه آن
حرکت معقوله واقع نشدی ممکن همچنان بر عدمیت خود ساکن بودی واز مرتبه علم بعین جنبش نمودی واگر
خود بعد از امتداد سایه ما بر اعیان ممکنات آفتاب احدیت ما بی پرده اسما وصفات از مطلع عزت یعنی
قهر احدیت مرکش تراینما بعد از سایه خود که بکثرت شخص وغیره محلی که سایه بر آن امتداد یافته تواند بود
اثر نماند چه هر سایه که هست سایه آفتاب شود آفتاب بحکم قبضنا الینا قبضا یسیرا بکلی معدوم اثر باقی نگذارد
روی صحرا چه همه پرتو خورشید گرفت؛ نتوانند نعی سایه بآن صحرا شد؛ عجب کاری که هرجا آفتاب تابد

یا آنکه شخصی میان آفتاب و آنجا حایل کرده سایه نماند و سایه را با آفتاب که پرتو وی در مرتبهٔ ثانیه بود تعلّق افتد که میان وی و آفتاب حایل باشد خود وجود نبود هرچند ذاتیست که همه احکام و اوصاف وی مضاف بآن ذاتست و ذات سایه شخص است که حرکات و سکنات سایه مستند بشخص است و ظاهر است که این حکم که ذات سایه شخص است در مثال بر سبیل تجوّز و توسّع صحیح است امّا در ممثّل له بر سبیل حقیقت زیرا که بنده و همه صفات وی قایم و مستند بذات حق است سبحانه و چون ذات سایه شخص باشد لاجرم حرکت سایه هم که شخص باشد * تا جنبش دست هست مادام * سایه متحرکست ناکام * چون سایه ز دست یافت مایه * پس نیست خود اندر اصل سایه * چیزی که وجود او بخود نیست * هستیش نهادن از خرد نیست * هستی بحق قیام دارد * او نیست ولیک نام دارد * شیخ الاسلام ابو اسمعیل عبد الله الانصاری الهروی قدس الله سره گفت هرگاه مخلوقی بنا مخلوقی که او واجب لذاته است قایم گردد و این قیام را بطریق ذوق و وجدان دریابد زیرا که جمیع مخلوقات قایم بحضرت حق سبحانه و حق تعالی قیوم همه است بلا تفاوت امّا تحقق باین معنی بذوق و وجدان مشروط است بصفای حقیقت عارف از احکام قیود و غیریت موهوم و غلبه حکم حقیقت مطلقه بر قوای معنوی و حسّی و آن مخلوق که حادث است در آن نا مخلوق که وجود قدیم است متلاشی شود و محو گردد یعنی حقیقت وی از کدورات خلقیه صافی شود * چون قدم آید حدث گردد عبث * پس کجا باید قدیمی را حدث * بر حدث چون زد قدم تکش کند * چونکه کردش نیست هم بکش کند * و چون حقیقت یعنی حقیقت بنده از امور مذکوره صافی گردد بداند که معنی بروی طاریه بود و بعد از آن از وی معنی واقع شود در حقیقه بر حق واقع خواهد بود نه بر وی معنی چیست گفتن من و تو یعنی آن تمیز و تعیین که بآن متکلم از مخاطب ممتاز است یعنی تعینات خلقیه این وقتیست که از من و تو هر دو مراد خلق باشد و اگر مراد خلق باشد و اگر مراد از من خلق باشد و از تو حق سبحانه معنی چنان باشد که معنی تعیین آن که متعین را از غیر متعین ممتاز میگرداند اگر تویی بحقیقه پس حق گو و اگر حق است حق یکی بود و دو نبود زیرا که دو یکی بیش نیست اگر آن خلق است حق نیست و اگر حق است خلق نیست . من و تو کرد آدمی را دو . و این مصراع ظاهر اوّل آنست که مراد بمن و تو تعینات خلقیه باشد یعنی من و تو توئی تو و منی من تو

[اثر ... در بیان کثرت ... بمثال وحدت حقیقی]

لمعه شانزدهم در اشارت بمثالی که بآن روشن شود که چگونه کثرت اشکال مختلفه در وحدت واحد حقیقی خود باشد یک استاد یعنی لعبت باز مستور بپس پرده ظلّ و خیال یعنی پس پرده که چون ظلّ و خیال هرچه هستند باشد بآن از اشکال و افعال آن استاد بر سبیل توهم و تخیل باشد نه بر سبیل حقیقه چندین صور مختلف از اسب و سوار و اشتر و غیرها و اشکال متضاد مینماید و حرکات و سکنات و احکام و تصرفات همه بحکم او و او بپس پرده پنهان چون پرده را بر اندازد و آن استاد مستور نماند لا استار مشاهد گردد تو را معلوم شود که حقیقه آن صور مختلف و افعال آن صور که بیرون پرده هستند بآن صور مینماید چیست حقیقه آن صور

همان استاد اوست که آن صور را ملابس و مظاهر افعال خود ساخته است و حقیقه آن افعال افعال آن استاد است که بحجب ظاهر هستند بآن صور مینماید و میتواند بود که مراد بیک استاد فاعل حقیقی باشد جلّ ذکره و بصور مختلف و اشکال متضاد صور اعیان عالم و ح در تعبیر از فاعل حقیقی باستاد و از مظاهر افعال وی بصور مختلف و اشکال متضاد اشاره باشد بآن تمثیل که گفته‌اند و کل الذی شاهدته فعل واحد بمفرده لکن بحجب الاکنّه و هرچه مشاهده کردی از این صور بآن جنس افعال همه فعل یگانه متلبس بتمامی خود لکن مستور است بحجابها پوششها که بواسطه آن متعدد مینماید و آن افعال مستند بآن متعدد اذا ما ازال الستر لم تر غیره و لم یبق بالاشکال اشکال ریبة یعنی چون آن حجب را از پیش برداری و آن سترها را زایل کنی با غیر آن لعبت باز را نه بینی و آن جمله صور از نظر تو مضمحل و متلاشی شوند و هیچ اشکالی که موجب شکّی در یکی تواند بود تو را باقی نماند اشاره ان ربّک واسع المغفرة یعنی پروردگار تو فراخ پوششست آن اقتضا میکند که جمله کاینات پوشش جمال او باشند زیرا که مغفرت از غفر است و غفر ستر است * آفتاب بیست حضرتش کرده دو کون * پیش او سایه بان همی بینم * و افعال غیر این سایه بان که لا یشعرون یعنی وحدت فاعل را نمیدانند و پندارند که این فعلهای مختلف از این حجب مختلف صادر شود که اگر سرّ والله خلقکم و ما تعملون که سر خلق ایشان ظهور حق است بصورة ایشان و سر خلق افعال ایشان ظهور فعل حق از ایشان بقدر استعداد ایشان با ایشان عشوه دادی جبر و قدر را همه را معلوم شدی زیرا که علم یقین بعد از ترتیب مقدمات یا شهود بعد از کشف و شهود بر سبیل جبر و قدر و اضطرار است که نسبت فعل و اقتدار با هم از آن روی بود که با شد یعنی بصورت ما ظاهر شد بلکه عین ما شد لاتحاد الظاهر و المظهر پس فعل و قدرت که از ما ظاهر میشود همان فعل و قدرت و نیست که در ما مینماید و الا از کجا بود وجود فعل چگونه بود اقتدار * هم از او دان که جان همی بکند * ابر هم زآفتاب جود کند * اصل فعل که تجلّی وجودیست یکیست الا آنست که در هر محلی بمقتضای استعداد آن محل آن فعل بنگی دیگر نماید و در هر یا بنامی دیگر یاد کنند بماء واحد و نفضّل بعضها علی بعض فی الاکل یعنی پرورش داده میشوند همه موجودات بفیض واحد و فضیلت میدهیم بعضی را بر بعضی در اقتباس آن فیض که بعضی را صلاحیت آنست که آن فیض از روی در وجه اکمل و اشرف ظاهر شود و بعضی را نه

لمعه هفدهم در بیان تنوع تجلیات معشوق و ترقی عاشق در استعداد بحسب آن تجلیات و تحقیق آنکه این طایفه در معنی استعداد گفته‌اند و اشارت بر بینهایتی راه در سیر فی الله معشوق هر لحظه بحکم کل یوم هو فی شان از دریچه صفتی جمالیه کانت او جلالیه با عاشق روی دیگر نماید یعنی بوجهی دیگر تجلی کند و عین عاشق یعنی حقیقه وی یا چشم بصیرت وی از پرتو نور روی او یعنی از نور تجلی وی بوجه مذکور روشنائی دیگر یابد هر نفس بینائی دیگر کسب کند مراد بآن روشنائی و بینائی صفای استعداد وی است مر تجلی دیگر را و شک نیست که چون روشنائی و بینائی زیادت گردد ظهور جمال معشوق آن

بر عاشق زیادة کرد لاجرم هرچند معشوق جمال بیش عرضه کند عشق و محبت بر عاشق غالب تر آید زیرا که غلبهٔ
عشق بحسب غلبهٔ ظهور جمال است و هرچند عشق غالب تر آید جمال لطیف تر نماید زیرا که نمایش جمال بقدر قرابت
عشق و الفت و هرچند جمال لطیف تر یعنی کامل تر نماید یگانگی معشوق از عاشق و امتیاز محبوب از محب بیشتر کرده
پس یگانگی و امتیاز میان ایشان افزون کرده تا غایتی که عاشق از جفای معشوق یعنی از جفای یگانگی وی
و غلبهٔ امتیاز او از وی در پناه عشق و وحدت وی که در آن مرتبه میان عاشق و معشوق اثنینیت نیست میگریزد
و از دوگانگی یعنی دوگانگی عاشق و معشوق در یگانگی یعنی یگانگی عشق می آویزد و بشهود وحدت تحقق میکرد و تمکّن
مایهٔ الامتیاز بالکلیة از نظر شهود وی برمیخیزد و زبان حالش میگوید رباعیه با دوست بعاشقی چون بنشستیم
و از ناخن کثرة رخ وحدة خستیم • در وحدة عشق چون بهم پیوستیم • از معشوقی و عاشقی وارستیم تمهید
پوشیده نخواهد بود که در آن مرتبه که شئون و صفات حق سبحانه در وحدة ذات مستجن بود بند استجنان اللوازم
فی الملزوم آن شئون را استعداد ظهور بود اولا در مرتبهٔ علم و ثانیا در مرتبهٔ عین و همچنین وجود حق را استعداد
استعداد آن بود که تعدد و تکثری که کامن بود در وی بتعدد و تکثر تجلیات وی ظاهر شود اولا در علم
و ثانیا در عین و چون آن شئون در علم متمیز شدند صور علمیهٔ ایشان را که اعیان ثابته خوانند استعداد
وجود عینی پیدا آمد و استعدادات ایشان وجود عینی را متفاوت بعضی را استعداد وجود عینی و کمالات
تابعه مر آنرا همیشه بالفعل ثابتست و از تغیر زیادت و نقصان مبراست چون عقل اول که در شریعت آن را
بقلم اعلی تعبیر کنند و غیر آن و بعضی از آن قبیل اند که ظهور آنچه استعداد آن دارند در ایشان مشروطست ببعض
شرایط که مادام که آن شرط وجود نگیرد مشروط وجود نگیرد و از آن قبیل اند افراد انسانی که ظهور کمالات ایشان
مشروطست بشرایط که مادام که آن شرایط موجود نشود آن کمالات ظاهر نمیشود مثل کمالاتی که ارباب سلوک را
میباشد از انواع تجلیات ذاتی و اسمائی و صفاتی که هر یک از این تجلیات را شرایط است مخصوص از تخلیه و تحلیه
و توجه تمام بحضرت حق سبحانه که بوجود آن شرایط ایشان را استعداد آن تجلیات حاصل میشود و مراد از ذکر ایشان
باین معنیست آنکه شیخ مصنف قدس سره میگوید که گفته اند ظهور انوار یعنی انوار تجلیات حق سبحانه بقدر
استعدادات است یعنی استعداد متجلی له مر آن انوار را و فیض یعنی فیوض مترتبه بر آن تجلیات از علوم و معارف
بقدر قابلیت یعنی قابلیت متجلی له مر آن فیوض را و فقدان ظهور انوار و حصول فیض بقدر فقدان استعداد
و قابلیت • گر ز خورشید بوم بی نور است • از پی ضعف خود نه از پی اوست • هرچه روی دلت مصفاتر
زو تجلی نورا مهیاتر • این که گفته اند که ظهور انوار بقدر استحقاق و فیض بقدر قابلیت خود هست یعنی مطابق
واقع است و لیکن بمجرد این سخن تمام نمیشود رجوع جمیع امور بجانب حق سبحانه و تعالی معلوم نمیکرد زیرا که این
کلام افادهٔ آن بیش نمیکند که افاضهٔ انوار وابسته بحضرت حق است اما بحسب استعداد معین محدود استعداد
معین بحد و اینکه آن افاضه مدخل است لاجرم شیخ مصنف قدس سره تنبیه میکند که آن استعداد نیز از جا

حق است چنانکه میگوید که لیکن قوابل ایشان که یافته اند بالنعم قبل استحقاقها یعنی آنکه نعمت بار نعمت میدهد مع آنکه
مسبوق باشد باستحقاق عبد منعم علیه مر آنرا و پوشیده نماند که نعمتی که مسبوق باستحقاق نیست نعمت استحقاق
بیان میکنند که چون محبوب میخواهد که خود را بر عین عاشق یعنی بر دیدهٔ شهودی وی جلوه دهد نعمت از نور جمال
خود که استعداد بخش هر قابلیت هر قابلیت عین او را یعنی دیدهٔ شهود او را نوری یعنی نور استعدادی خاص
دهد تا بدان نور آن جمال را ببیند و از وی تمتع گیرد و چون بدان نور از آن شهود یعنی شهود جمال حظ تمام بستد باز
فروغ نور روی او عین عاشق را نوری دیگر یعنی نور استعدادی دیگر بخشد تا بدان نور یعنی نور استعداد
ملاحظهٔ نوری یعنی نور جمالی روشن تر از اول کسب کند زیرا که هر بار استعداد زیاده میشود علی هذا
القیاس هر نور استعدادی مستلزم شهود نور جمالیست و هر شهود نور جمالی مستتبع نور استعدادی الی
ماشاء الله بر مثال تشنه که آب دریا خورد هرچند بیش خورد تشنه تر گردد و هرچند تشنه تر گردد بیش خورد
مر آب دریا را نهایتی و نه تشنگی تشنه را غایتی و همچنین آنکه هرچند آب دریا خوردن بیش تشنگی بیش همچنین
هرچند یافت یعنی وجدان حقیقی بیش طلب یعنی طلب وی بیش • هرچند را تا مجوئی نیابی • بجز دوست را
تا نیابی نجوئی • یافت آنست که ذات یافته شده یابنده را حاصل باشد و شك نیست که علم بچیزی مستلزم
یافت و ثانیت پس میتواند بود که معلوم مفقود بود و شرط در جستن و طلب کردن هر چیز آنست که آنچیز معلوم
بود زیرا که تا چیز را ندانند طلب نتوانند کرد و تا طلب نکنند نیابند امّا در طلب حق سبحانه همچنانکه معلومیت
وی بوجهی از وجوه شرط است همچنین یافت وی بوجهی شرطست زیرا که تا باسم المرید بر باطن مرید
طلب تجلی نکند و طالب آن تجلی را در خود باز نیابد بارادت معتدّ به که شرط یافت و وصولست تحقق
نگیرد و بمجرد علم بوی مادام که این اراده از باطن وی سر بر نزند وصول میسر نیست تشنه این آب هرگز
سیراب نشود ما یرجع الطرف عنه دونه حتی یعود الیه الطرف مشتاقا • میگوید یکچشم زدن نظر روی
آن شمع طراز • هرگز نکنم دیده ز دیدنش فراز • تا سوخته دل ز شعلهٔ شوق و نیاز • نظارهٔ روی او کنم از سر باز
قوله حتی یعود الیه الطرف غایة لانتفاء رجوع الطرف عنه ای ینتفی رجوع الطرف عنه الی وقت عود الطرف
الیه مشتاقا فلا یتحقق رجوع الطرف عنه الا وقت عوده الیه مشتاقا فکلما یتحقق الرجوع یتحقق العود
فلا یحصل الری ابدا ویحتمل ان یکون غایة للرجوع ای ما یرجع عنه حتی یعود الیه مشتاقا فیکون دائم
النظر الیه فلا یحصل له الری ابدا والاول انسب بسیاق کلام الشیخ المصنف قدس سره کما لا یخفی
یحیی معاذ رازی به بایزید قدس سرهما نوشت که • مست از می عشق آنچنانم که اگر • یکجرعه از این بیش خورم
نیست شوم • بایزید در جواب نوشت که • شربت الحب کاسا بعد کاس • فما نفد الشراب ولا رویت • گر دریا
هزار بار بیشم • دریا در روی باده کم خواهم بود • و دقاق قدس سره گفت لیس بینی و بینه فرق الا انی تقدمته
بالعبودیة یعنی میان من و پروردگار من در صفتی مدخلیت در فیضان وجود و کمالات تابعه هر موجود را فرقی

نیست مگر آنکه من بعبودیت وافتقار و استعداد پیش آمدم و پروردگار من بربوبیت و افاضه آن امور و به
استعداد من بربوبیت وی بعبودیت منست چنانکه شیخ مصنف قدس سره در شرح کلام وی میگوید گفت
یعنی وفاق از افتقار و استعداد من مفتاح وجود اوست که اگر من بلسان استعداد طلب وجود و توابع آن نکردمی
هرگز بر من افاضه نکردی و دیگری نیز چنین تواند و آن چون سخن وفاق را بشنید گفت ومن افقه الاول
یعنی مفتاح جود نخستین که فیض اقدس است و استعداد مستعد آن بحسب آنست چه بود و هست
مفاتح الغیب یعنی نزدیک حق تعالی است مفاتح غیب هویت که ابواب تجلیات او بروی کشاده و آنکه آن
اعیان ثابته و استعدادات آن جلوه داد و مراد بمفاتح غیب اسماء کلیه المتبرات است که مبادی افتتاح وجود
کون اند از عدم چنانکه در مواضع آن تحقیق کرده اند خرقانی قدس سره آنجا رسید یعنی مکاشف شد
بآنکه همچنانکه افاضه وجود که تعبیر از آن بفیض مقدس کرده اند از وست استعداد قبول وجود که تعبیر از آن
بفیض اقدس کنند هم از وست فریاد برآورد که انا اقل من ربی بسنتین یعنی من بدو چیز از پروردگار خود کمترم
و فروترم که یکی از آن دو چیز استغنا از فیض مقدس است و دیگری استغنا از فیض اقدس زیرا که حقیقة
حق سبحانه فی وجود استغنا از افاضه وجود محتاج است و نه باستعدادات آن و در بعضی روایات بستین واقع است
تفسیر سنین که سالهاست و حق ... شاید که مراد بسنتین مجموع مرتبتین تقدم حق سبحانه باشد بر خلق باعتبار
فیض اقدس و فیض مقدس ابوطالب مکی چون سخن خرقانی قدس سرهما بشنید زیرا که ابوالحسن راست
میگوید هو خالق العدم کما هو خالق الوجود هما که مراد بخلق تقدیر و تعیین است بلکه مجرد و فیضان نه بسبق مشیت
نه ایجاد و مراد بعدم اعیان ثابته است یعنی تعیین و تقدیر اعیان ثابته با استعدادات خاص حق سبحانه میکند همچنانکه
تعیین و تخصیص وجود بحسب استعدادات اعیان وی میکند و میشاید که مراد بوجود موجود باشد چنانچه
مراد بعدم معدوم است که اعیان ثابته است و بخلق که در خالق المعدوم میشود ایجاد و جعل و چون از قول خالق
العدم توهم آن میشود که استعدادات اعیان ثابته بجعلیت و جعل مسبوق بمشیت دیگر یعنی جاعل توهم آن
میکند رد آن متوهم گفت مشیت را در استعداد اثر نکند بالکه ثبوت استعداد مر اعیان ثابته را
مسبوق بمشیت باشد زیرا که اعیان ثابته صور علمیه اند که از ذات فایض شده اند بی سبق مشیت و
استعدادات از لوازم ایشانند پس مشیت را نیز در آن مدخل نباشد و بعد از آنکه استعدادات از لوازم
اعیان باشد حقیقة استعداد یعنی استعداد اعیان نیز بحسب مشیت دیگر نشود نه با انقلاب باستعداد
دیگر و نه بتبدل بآن بل آثار و یعنی اثر مشیت در تعیین محل خاص باشد و ماده مخصوصه مر ظهور استعداد
خاص را چنانکه ماده مخصوصه من حیث انها معدة با استعداد فیضان صورة انسانی مخصوص کرداند چه
این تخصیص بحسب مشیت نیست زیرا که ممتنع است که آنرا با استعداد فیضان صورة فرسیة مثلا مخصوص کرداند
حاصل این اشاره آنست که حق تعالی در عالم غیب یعنی غیب علم که محل ثبوت اعیان ثابته است حکم تجلی باطنی

کذاشی

کذاشی خارجی بر آن مترتب نمیکردد حقیقة مثلا یعنی عین ثابته وی بصورة استعداد اصلی کلی که عبارة از
قابلیت ویست مر وجود عینی خارجی را و مشیت را در آن هیچ اثری نیست ظاهر کرداند تا بدان استعداد
تجلی وجودی عینی بالعین المهملة والنون قبول کند و موجودی کردد از موجودات عینی و تجلی خاص کردد مر
استعدادات را که تعیین آن محل مر آن استعدادات را مسبوق بمشیت باشد و چون این تجلی وجودی عینی حاصل
شد آنگاه بواسطه آن تجلی یعنی تجلی وجودی عینی منضم باموری دیگر از درایات و توجهات که موجب ارتفاع حجب
باشد استعدادی دیگر یابد فرعی جزوی زیرا که فرع استعداد اصلیست و جزوی از استعدادات متعدده
دو مقت آن که یکی بعد از دیگری ظاهر میشود در عالم شهادت بعد از اتصاف بوجود باشد قبول کند پس
مراد بتجلی شهادی وجودی تجلی باشد که سبب شهود حقیقة کردد نه سبب وجود در شهادت زیرا که این
تجلی بعد از وجود در عالم شهادتست و غالبا که این شهودیست از نام تجلی شهودی بوده است وی شهادی
ساخته و دلیل برین آنست که این مأخوذ از کلام شیخ است رضی الله عنه در حکمة شعیبیة از فصوص آنجا که گفته
و تحریر هذه المسئلة ان لله سبحانه تجلیین تجلی غیب و تجلی شهادة فمن تجلی الغیب یعطی الاستعداد الذی
علیه القلب وهو التجلی الذاتی فاذا حصل له یعنی للقلب هذا الاستعداد تجلی له الحق التجلی الشهودی
فی الشهادة و بعد از آن تجلی شهودی بحسب احوال و احکام مترتب بر آن تجلی دیگر بعد از دیگری مر وی را استعداد
دیگر میباید مر تجلی دیگر را و بآن سبب در تجلیات بی نهایت بروی کشوده میکردد و میشاید که معنی کلام
مذکور در بیان حاصل اشاره آن باشد که حق تعالی در عالم غیب یعنی غیب عارف کامل که جهت روحانیة بلکه
بلکه جهت ذاتیه ویست حکم تجلی باطنی و اثر آن در حقیقة وی بصورة استعداد اصلی کلی که عین ثابته وی
در مرتبه علم داشت ظاهر کرداند یعنی همچنانکه استعداد اصلی کلی هیولانی الوصف بوده نسبت بقبول
تجلیات مرتبه بر استعدادات جزئیه همچنین حکم تجلی باطنی نسبت بحقیقة وی آن باشد که حقیقة روحانیة
وی را هیولانی الوصف کرداند و وی را حیثیة خاص و جهتی معین نکذارد تا بدان استعداد تجلی وجودی
غیبی بالغین المعجمة والباء که تجلی ذاتی برقیست قبول کند و چون این حاصل شد آنگاه بواسطه آن تجلی ذاتی
استعدادی دیگر یابد در عالم شهادت که بدان استعداد تجلی شهادی وجودی که از مقوله عالم شهادت باشد
قبول کند زیرا که چون وی عما فی نشده هر چه در مقابله وی عاقبت از صور تجلیات مشهود وی کردد و بعد از آن
بحسب احوال خارجه از وی هر دم استعداد دیگرش حاصل میشود بی تقید وی بیکی از آنها و در تجلیات بی نهایت
بروی کشوده میکردد پس بر تقدیر این معنی مجموع این تجلیین در تجلیات شهودی باشد نه تجلی وجودی و شهودی
و ظاهر کلام فصوص محمول برین معنی است چنانکه تأمل صادق در ما قبل و ما بعد آن ظاهر میکرداند و چون
تجلیات را نهایت نیست و هر تجلی مستلزم طلب مرید تجلی الحق متجلی به علم او را غایت نباشد لاجرم مخاطب میکرداند
بلسان الحال او المقال بعد از حصول هر علمی بامر قل رب زدنی علما اصحاب ری که با ول مراتب وصول که نهایة

سیر الی الله است رسیدند و از سرچشمهٔ وصال سیراب شدند پنداشتند که چون واصل شدند هر چه حاصل شد
و بغایت مراد رسیدند و بالکلیه برجوع پسنده گشت هیهات منازل الطریق الوصول که مراتب سیر فی الله است
لا ینقطع ابد الآبدین زیرا که شئون و صفات الهی که تجلیات حسب آنست غیر متناهی است چون رجوع بعد از
تمامی سیر الی الله نه بدانجا بود که قصد و وجود عند انتفاء حقیقة العبد منه سبحانه سلوک که سیر الی الله است اولا
و سیر فی الله ثانیا کی منقطع شود و راه بکجا برسد زیرا که اگر چه سیر الی الله منتهی میشود و بنده در آن سیر بآن
اسم که مبدأ انشاء وی بود راجع میگردد اما بر آن نمی ایستد بلکه بلجهٔ وصول در می آید و غوطه میخورد و ابد
الآبدین در هر آنی گوهر دیگر بدست می آورد صاحب گلشن راز گوید ٭ ز حق با هر یکی حظی و قسمیست ٭ معاد
و مبدأ هر یک ز اسمیست ٭ بدان اسمند موجودات قایم ٭ و زان اسمند در تسبیح دایم ٭ بمبدأ هر یکی زان
مصدری شد ٭ بوقت بازگشتن چون دری شد ٭ از آن در کآمد اول هم بدر شد ٭ و گر چه در معاش از در بدر شد
و در مصراع که از آن در کآمد الخ اشارة است بآنکه بر آن در که کنایة از اسمیست که مرجع ویست نمی ایستد
و بدر میشود و بلجهٔ وصول در می آید اگر مرجع عین مصدر باشد و بعد از رجوع بآن اسم که مصدر بود بیا
ایستاد پس آمدن چه فایده دهد یعنی فایده که در نظر کل معتد بها باشد اگر نه بعد از آنکه بر مراتب
گذشته و از آن منخلع شده خواص آن با وی خواهد بود همچنانکه آب که بر مرتبهٔ گل گذشته باز آب شود خواص
گل چون بوی و غیر آن بماند بادی نوری قدس سره از بی نهایتی و دوری این راه باعتبار سیر فی الله چنین
خبر داده که شهدت و لما اشهد لحاظا لحظته ٭ و حسب لحاظ شاهد غیر مشهد ٭ و فی بعض النسخ غیر مشهود
ای حسب لحاظا لحاظا شاهد غیر مشهود ٭ و قیل فی ذلک میگوید دیدم و نگریستم مجو برا نگریستنی که هر یک
نگریستن و برا نگریستن بودم زیرا که جمال وی غیر متناهیست هر بار که مینگرم جمال دیگر مینگرم پس آن
نگریستن دیگر است و نگریستنی است پسند مرا نگریستن شاهدی که پیش از من شهود نشده باشد ٭
هر دم ز تو دیدن خیالی بینم ٭ در هر دیدن تازه جمالی بینم ٭ چون جلوهٔ تو نیست مکرر ما شاکن دیدن تو را
ملالی بینم ٭ اکثر واصلان تا در سیر فی الله چون بعضی از مراتب وصول برسند شوق باعث نیاید بر طلب اعلی
و اعلی از آنچه یافته اند بر آنقدر که یافته اند اقتصار کنند و در مقام ثم رددناهم الی مقصودهم باشند خالدین فیها
لا یبغون ای لا یطلبون عنها حولا ای تحولا و انتقالا لمعه سابع عشر در بیان سبب حرکت عاشق و طلب او و تحقیق
آن حرکت و ترقی او ابد الآبدین عاشق تا بود در مرتبهٔ علم و تا بود در مرتبهٔ عین آرمیده بود هنوز روی معشوق ندیده
بود چنان دید فی که بعد از وجود در عین باشد چه در آن مرتبه نیز سمع و بصر وی مناسب آن مرتبه اثبات میکند
چنانکه گذشت که نغمهٔ قول کن او را از خواب عدم برانگیخت از سماع آن نغمه او را وجدی که عبارت از حصول
حالت که پیشتر نبوده باشد حاصل شد و آن حال قبول وجود مر آن امر را و جنبش وی از عدم بوجود از آن
وجد وجودی یافت در عین ع ذوق آن نغمه در سرش افتاد ٭ در هوا گفت ع عشق شوری در نهاد ما نهاد ٭

والاذن

والاذن تعشق قبل العین احیانا یعنی گاه باشد که گوش بواسطهٔ شنیدن اوصاف و احوال معشوق سبب عشق
گردد پیش از آن که چشم دیدار روی بیند و میتواند بود که معنی آن باشد که گوش بواسطهٔ شنیدن آواز و گفتار
معشوق پیش از آنکه دیدار روی بیند و میتواند بود که معنی آن باشد سبب عشق میگردد و معنی اخیر بسیاق کلام
مناسب تر مینماید عشق مستولی گشت ظاهر و باطن عاشق را بتمامه ان المحب لمن یهواه زوار یعنی عاشق گشته
دایم گرد کوی محبوب گردد و مثال مشکبوی او را بوید ٭ طواف حاجیان در کعبه باشد ٭ طواف عاشقان در کوی جانان
برقص و حرکت در آورده باطن را همیشه و ظاهر را در بعضی اوقات رقص ظاهر رقص مجموع است بالاعضاء الظاهرة
مرتبه بر استیلای عشق و رقص باطن تقلب و تحول وی در احوال و مقامات باطنی تا ابد الآبدین نه آن نغمه
منقطع شود نه زان رقص منقرض چه مطلوب که حضرت حق است باعتبار شئونات و تجلیات جزئیه نامتناهیست
اینجا نه مزهر فاعشق بما این بود که ٭ تا چشم برگشادم نور رخ تو دیدم ٭ تا گوش باز کردم آواز تو شنیدم ٭ پس عاشق
دایم در رقص و حرکت معنویست و اگر چه در بعضی اوقات ظاهر ساکن نماید و تری الجبال تحسبها جامدة و هی
تمر مر السحاب ٭ هر ذره بیننده هوی ایمدی که از جا بجنبیم در رقص رود ٭ بعون تو جو کوهیم با آنکه بجای بعضی
ابر سیر کنی نو در دو ٭ خود چگونه ساکن تواند بود که در هر ذره از ذرات محرک اوست چه هر ذره کلمه ایست از کلمات
وجودی و هر کلمه را اسمیست از اسماء الهی که آن کلمه مظهر اوست و هر اسمی را زبانیست خاص در بیان اسرار
ستی و هر زبانی را قولیست اما آن قولها بر آنها اسرار و هر قولی را از محبت سمعی مناسب آن قول و چون تیز گوش شوی و ترک
بشنوی قایل و سامع را که در مرتبهٔ فرق دوی نماید در مرتبهٔ جمع یکی یابی کما السماع طیر یطیر من الحق الی الحق ع
هر ضیفت سماع که ز حق آید سوی حق جنید با شبلی قدس سرهما عتاب کرد که سری که ما در ستر داشتیم
تو بر سر منبر آشکارا کردی شبلی گفت انا اقول و انا اسمع و هل فی الدارین غیری میگوید رباعیه در دایرهٔ وجود
زمان جز من کیست ٭ در سلسلهٔ کون و مکان جز من کیست ٭ من محو و او و داود و اعیان سارعه ٭ زان میگویم که
در جهان جز من کیست ٭ هر بوی که از مشک و قرنفل شنوی ٭ از سایهٔ آن زلف چو سنبل شنوی ٭ چون نغمهٔ
بلبل از پی گل شنوی ٭ هم گل گوید گر چه ز بلبل شنوی لمعه ثامن عشر در بیان فراق و وصل عاشق که کمال
و تمامی کاملیت او و تحقیق معنی قلب و بیان وحدت حقیقی عاشق را دلیست منزه از تعین که مخیم قباب عزت
یعنی عزت وحدت و غلبهٔ وی مر کثرت را و مجتمع بحر غیب که از غیب هویت ذاتست تا مرتبهٔ حس و شهادت کثرت
حر است و این دل را همتیست که اگر بیاشامد دریا هزار باده کشد هنوز همت او بادهٔ دیگر کشد لاجرم سعادت
بنابر آنست که آنکه در همه عالم بهیچ روی در دل انسان کامل در روی نگنجد زیرا که اگر چه در روی مظاهر متفرقه
اسمائی هست اما مظهر احدیت جمعی کامل نیست بلکه جمله عوالم در قبضهٔ وحدت و جمعیت و اطلاق او نا پدید
بود زیرا که حضرت نامتناهی را در جنب نامتناهی هیچ قدری نیست سراپردهٔ فردانیت یعنی وحدت حقیقی و سمت
وحدانیت یعنی وحدت مجموعی او زند بارگاه سلطنت و تصرف در همه عوالم آنجا سازند که انجا بر سازد و علی

بعقد قبض و بسط تلوین همه آنجا ظاهر کرداند فانا اقبض اخفی ما ابدی بالبسط وانا ابسط اعاد ما اخفی
بالقبض و همانا که این کلمات اشاره بمقام قطبیه و غوثیه است زیرا که هر فیضی که بعالم میرسد همه از وی
وی میرسد و وی چون برآیینه که وی در مرکز عالم نهاده هم مواجهه حق و هم مواجهه خلق بروی که در حق
دارد فیض میگیرد و بروی که در خلق دارد فیض میرساند بایزید قدس سره از سعت دایره دل خود چنین خبر
داد که اگر عرش و ما حوله صد بار و صد هزار بار چند عرش و هر چه در وست در گوشه دل عارف نهند عارف آنرا
خبر نیابد جنید رضی الله عنه گفت چگونه خبر یابد که المحدث اذا قورن بالقدیم لم یبق له اثر یعنی آنجا که
آفتاب قدم نور افشاند از سایه محدث هیچ اثر باقی نماند و شک نیست که چنین دل مطرح انوار قدم است
لاجرم عرش و ما دون عرش نسبت بوی در حکم عدم است بایزید چون نظر بر چنین دلی کند محدث را اثر نبود
بعض حق همه قدیم بیند لاجرم بلسان حق سبحانی گوید تمثیل آن زیج که آبیست منجمد کوزه ساخته و پر آب کرده
شک نیست که آن کوزه بصفت انجماد و صورت کوزگی از آب ممتاز بود اما چون آفتاب بتافت و کوزه یکبارگی
شتافت کوزه را آب یافت همچنین چون حقیقت مطلقه بصورت تعینات ظاهر شد و مظاهر متکثر پیدا آمد
ناگاه آفتاب احدیت بر دل صاحب دولتی تافتن گرفت و صورت تعینات را از نظر شهود وی منمحل کرد دانسته
یکی بدید گفت لیس فی الدار غیره دیار صیاد هم و صید هم او دام هم او ساقی و حریف و می و پیمانه هم او
عجب کاری است وسعنی قلب عبدی والقلب بین اصبعین من اصابع الرحمن او دل و دل در قبضه او مگر زبان
ترجمان بیان این معنی نتوانست گرچه در ناف نشست جای دلم در میان دلم چنین همی تابدان که از لطافت خویش
همه در بند زلف خویشتنی همه در بند خود بود پروای غیر ندارد زیرا که غیر نیست جز در خود نگنجد یکباره که چون در جای
قرار نگیرد یعنی زمانیست که معنی حقیقی در آیت سحقا جز در وسعتانیه که معنی مجموعی دل است آرام نیابد از حیث
حروف حقیقه دل معلوم توان کرد و آن برزخیت جامع میان حقایق الهی و کیانی در برزخ زاید نیست برطرفین چه
چنانکه از لوازم برزخیت است و کم کسی دانند صاحب دل چه باده گفتم که کرای تو بدین زیبایی گفتا خود را
که خود منم یکتا فی هم عشقم و هم عاشق و هم معشوقم هم آینه هم جمال هم بینایی لمعه بیستم در بیان تقسیم
صفات بوجودی و عدمی و لهذا فصفات وجودی بمعشوق و صفات عدمی بعاشق و تحقیق معنی فقر و بیان
ما تعلق به و بیان الفقر سواد الوجه فی الدارین و ترجیح فقر بر غنا عشق یعنی نسبت محبت که طالب طرفین عاشق
و معشوق است سلطنت و استغنا بمعشوق داد نه بعاشق و مذلت و افتقار بعاشق نه بمعشوق زیرا که
عاشق را از جهة عاشقی ناچار است از شعور بجمال معشوق و میل بآن و طلب وصول بآن و دفع موانع از وصول
و استمرار وصول بعد الوصول المحصول و دفع قوادح در آن و این همه افتقار است و افتقار مایه مذلت و اما
معشوق اگرچه در اتصاف بصفت معشوقی محتاجست بعاشق اما میشاید که وی را شعور بآن نباشد و اگر
باشد طالب وجود و بقای آن نباشد پس وی از حیث هو معشوق هیچ نوع حاجتی که موجب تذلل باشد

نیست

نیست و اگر وی را فرضا شعور بصفت معشوقی باشد و ابقای آنرا خواهد و در میل با بقا ماند لوث کشد از آن
حیثیت وی عاشق خواهد بود نه معشوق و آن مذلت از جهة عاشقی خواهد کشید نه از جهة معشوقی و چون
اینرا دانستی که مذلت لازم عاشقی است نه معشوقی بدانکه عاشق مذلت از عزت عشق یعنی غلبه و استیلا
وی کشد نه از عزت معشوق یعنی غلبه و استیلای وی چه بسیار باشد که معشوق بنده و مملوک عاشق بود
در حدیث قدسی واقع است که یا عبادی اشتقت الیکم و شک نیست که مملوک عاشق بود هیچ نوع غلبه
و استیلا نیست بر مالک خود و علی کل حال خواه معشوق مالک بود و خواه مملوک غنا صفت معشوق آمد
و فقر صفت عاشق پس عاشق و فقیر که از ممکنات متعینه باشد و معشوق حقیقت مطلقه که در جمیع اشیاء
ظهور دارد و معشوق عاشق بکمال فقر متحقق نشده باشد فقیری بود که محتاج الی کل شیء و لا یحتاج الیه
شیء او بهمه محتاج بود و هیچ بدو محتاج نه یعنی در نظر شهود وی زیرا که میشاید که کسی که بچنین فقری متحقق
بر حقیقت اشیا آید و هو الوجود الحق سبحانه و تعالی دل پس پرده اشیا و همه اشیا را مظاهر آن بیند پس در هر چه
نظر کند رخ او بیند لاجرم بهمه اشیا محتاج بود که الفقر احتیاج ذاتی من غیر تعیین حاجة و معنی احتیاج ذاتی
آنست که وصف ذات فقیر بود بانضمام امری دیگر و معنی عدم تعیین حاجة آنست که چون قابله طلب وی حقیقه
مطلقه است و آنرا هیچ خصوصیتی از خصوصیات نیست اختصاص وی بهیچ نسبت همه بآن فقیر را بهر بود پس بهمه
جهت ظهور آن حقیقت محتاج بود و خصوصیتی هیچ تعیین ملاحظ احتیاج سعطل نبود و اما آنکه هیچ چیز از موجودات
عینی در نظر شهود وی بدو محتاج نبود سبب آنست که موجودات را احتیاج بوجود تواند بود و عاشق را در حال
تجرید که قطع علایق ظاهر است و مقام تفرید که قمع عوایق باطنیست خلعت هستی و توابع آن از صفات
و افعال و آثار که نزد او امانت بود بحکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها بمعشوق باز گذاشته است و او بس
خرقه ناپاکی خود در خارج که مرتبه شهود و نیست در علم رفته و هو الآن مع الله کما هو فی الازل لا [illegible] الآن
دادن خود جز عین ثابته باز نیافته زیرا که در ازل جز عین ثابته نبود در چنین حالی هیچ چیز در نظر شهود او بوی
محتاج نتواند بود زیرا که انجاح مطالب و قضای حاجات موجودات جز از موجود نتواند بود و وی در نظر خود
بعدم یعنی عین ثابته خود باز گشته است و از خلعت وجود عاریتی منخلع شده و اما چون از وی عین ثابته
باقی مانده است باحتیاج موصوف تواند شد زیرا که عین ثابته بوجود و توابع آن محتاج است و در فقر
مقامیست که فقیر چنانکه هیچ چیز در نظر شهود وی بوی محتاج نتواند بود وی نیز بهیچ چیز محتاج نشود
چنانکه آن فقیر گفت الفقیر لا یحتاج الی الله زیرا که احتیاج صفت موجود باشد علما او عینا و فقیر چون در تجرید
نیستی توطن کرده نه در عین وجود دارد و نه در علم ثبوت زیرا که عین ثابته خود را از جمله تجلیات حق داند
بصورت قابلیت پس وی نیز از جمله اسماء حق باشد و بفقیر مضاف نکرده لاجرم احتیاجش نماند زیرا که
احتیاج را لا اقل ثبوت در علم میباید و آن نیز از وی فقیر مرتفع شده است فقرش تمام شده زیرا که هیچش

نماند تا خلایق که احتیاج کرسی مایه فقر وی آن بود هم غنا شد و اذا تم الفقر فهو الله زیرا که الشیء
اذا جاوز حده انعکس ضده ای انقلب الی ضده فقوله ضده منصوب علی نزع الخافض او قوله انعکس فیه
معنی التصیروره یعنی چون صفت فقر از حد خود در گذرد به ضد خود که غناست منقلب گردد و غنی مطلق
حق است سبحانه و تحقیقش آنست که چون فقیر بکمال فقر متحقق گردد چون بوجود عینی خود نگرد وجود حق را
بیند منصبغ باحکام عین ثابته خود و چون بعین ثابته نظر کند هم وجود حق را بیند متجلی بصور قابلیات
پس هیچ چیز را در علم و عین مضاف بخود نه بیند بلکه همه را عین حق بیند پس هر چیز را که پیش از این
خود توهم کرده بود اکنون همه را حق بیند سبحانه و تعالی در هیچ چیز هیچ چیز که بسمت غیریت موسوم
باشد محتاج نیست اگر احتیاج هست بعض اسما راست ببعض دیگر و الاسم عین المسمی * هیچ باشی
چو جفت فرد وی تو همه باشی چه هیچ کردی تو یعنی چون جفت فرد باشی خود را در برابر وی وجودی
اثبات نکنی که شفع گشته وجود وی باشد هیچ باشی زیرا که تو را بخود وجودی نیست و در حق نیز فانی
شده تا وی بجای تو بنشیند اما چون بفنا روی هیچ کردی وی بجای تو بنشیند مضاف بوی باشد
تو مضاف گردد پس آن وقت همه تو باشی پس رتبت فقیری که لا یحتاج الی الله عالیتر آمد از منزلت فقیری
که یحتاج الی کل شیء و لا یحتاج الیه شیء چه آنکه محتاج است بهمه اشیاء مطلوب او پس پرده اشیاء می‌بیند و آن
وی نیز چیزی باقی مانده است که ثبوت در علم است که صفت احتیاج باشیا بوی قایمست و آنکه در خلو تمام
نابود علما و عینا با یافت و نایافت بساخت فهو کما قال الجنید رضی الله عنه الفقیر لا یفتقر الی نفسه و لا الی ربه
و قال الجریری قدس سره الفقیر عندی من لا قلب له و لا رب و درین حال که فقیر از سر وجود خود برخاست و
با عدم بساخت اگر بچشم خود بسر حق نظر بجمال دوست که آینه وی است کند عکس ظلمت نابود خویش در نظر
آید خود را بیند بوقع سواد الوجه فی الدارین ای فی داری الوجود و العدم برد و بی افکند شد در سرای وجود
یعنی وجود عینی خود را نور وی بیند که بدان نور سفید روی گردد و نه در سرای عدم یعنی عالم اعیان ثابته
ظهوری که از سیه رویی خلاص یابد اگر کسی گوید که چون بفقیر چنین هیچ مضاف نیست شیخ مصنف قدس سره
چرا گفت اگر بچشم خود نظر کند جواب گوییم که در نظر شهود آن فقیر هیچ بوی مضاف نیست نه فی نفس الامر چه
میتواند بود که چیزی بوی مضاف باشد اما از نظر شهود وی برخاسته باشد پس لاحظه وی آن اضافه را
منافی فقر است نه نفس اضافه کاد الفقر ان یکون کفرا در مذهب ما سواد اعظم آنست که سواد فقر پوشیده عیانا
که این اشعار با آنست که قول نبی علیه السلام علیکم بالسواد الاعظم تعریض بتحصیل این مقام است بلسان اشاره قوله
غالبا در غایت قرب بحسب ظاهر بسبب تلبس وی بمقربان بعید بود بحسب معنی زیرا که سرمایه قرب فناست
و آن با ملک و آفات جمع نشود الا نادرا در بعض کمل و شیخ مصنف قدس سره غالبا بر ایهام این گفت و درویش
در غایت بعد بحسب صورة از جهت تلبس وی بمبعدات قریب بود زیرا که موانع مرتفع است و خالی بودن وی

از اضافات

از اضافات مدد و معاون وی در تحقق بقرب * متی عصفت ریح الولاء قصفت اغصان او لو با الغربة لرب
یعنی هر گاه که بجهد باد حقیقت عشق در هم شکند تو انگری را با همه اضافات و تعلقات که هست و اگر آن باد بر درویشی وزد
که از آن اضافات و تعلقات رسته باشد هر آینه وی را پرورش دهد و از صفت فقر باز خروش بستاند و بغنا
یگانگی برساند * نبادی کو کلاه از سر کند دور کیا * آسوده باشد سرو رنجوره دانی چه میگویم میگوید اگر تو انگر
در درویشی قصد عالم عشق کند مثلا در دست تو انگر چراغی بود افروخته و در دست درویش هیزم نیم سوخته
نسیمی که از آن عالم یعنی عالم عشق بوزد چراغ تو انگر را بنشاند و هیزم درویش را برافروزد اند پس بیچگان انا عند
المنکسرة قلوبهم * بهر دو شکستگان از زمین میدان گوی * لمعه بیست و یکم در بیان آنکه عاشق میباید که از غرض
پاک شود و طلب و ارادت خود را از میان برهاند و بمراد معشوق نگرد تا میان مرضی و نامرضی فرق نکند
عاشق باید که بی غرض باشد با معشوق محبت دارد زیرا که چون محبت عاشق با معشوق بنا بر غرض باشد
معشوق وی آن غرض باشد نه معشوق خواست از میان بردارد و کار بمراد او گذارد چنانکه گفته اند الارادة ترک
الارادة والا عاشق مراد خود باشد نه عاشق او و ترک طلب گیرد شیخ ابو الحسن شاذلی رحمه الله گوید در مناجات
خود تلطفت بی حق علمت ان طلبی لک جهل و طلبی غیرک کفر فالحمد من الجهل و اعصمنی من الکفر چه طلب
عاشق سد راه اوست از وصول بمعشوق مجاز چه معشوقست زیرا که هر مطلوب که بی او طلب یافت شود
حوصله طالب باشد و مرتبه معشوق از آن برتر است که حوصله هیچ طالبی گنجایش وی داشته باشد فی الجمله
ترک طلب و مراد خود گیرد و کار بمراد او گذارد هر چه در عالم واقع شود چون بر حسب ارادت معشوق است
مراد خود انگارد تا آسوده و شادمان بماند * تا ترک مراد خود نگوئی صد بار * یکبار مراد دل کنارت ناید *
و اگر واقع نامرضی باشد از جهت عدم موافقت با حکم و امر معشوق زیرا که مراد اگر موافق امر ایجابی باشد چنانچه
موافق امر ایجادیست آنرا مرضی گویند و الا غیر مرضی پس رضا بهمان ارادتست لیکن بشرط آنکه آن ارادت
موافق امر ایجابی باشد در دفع و تغییر آن واقع نامرضی چندانکه تواند جهد کند باشد که واقع بعد از این جهد
کردن تغییر آن نامرضی باشد و محبوب آن تغییر را خواسته باشد و اگر عارف کامل نیز داند که محبوب با تغییر
آن نخواسته است در واقع آن نامرضی خواهد بود میباید که در تغییر آن کوشد محبوب است و امتثالا لامره
زیرا که مقصود کامل امتثال امر است نه تغییر آن و اگر محب مکاشف بود چنانکه در همه موطن روی دوست
عیان بیند و در همه صور فاعل او را داند باید که نامرضی اگرچه وجه او بیند و مؤثر در آن او را داند رضا ندهد
چه وجه او بیند بوجهی حق در نامرضی آنست که اگرچه آن نامرضی با ارادت وی است اما موافق امر حکم وی که امر
ایجابیست نیست پس بآن راضی نیست قال تعالی و لا یرضی لعباده الکفر کفر که اگرچه بارادة و ایجاد اوست
اما موافق امر ایجابی نیست زیرا که همه کافران مامورند بایمان پس مرضی نباشد پس باید که مرضی بنده نیز نباشد
پس باید که مرضی بنده نیز نباشد اگر کسی گوید شک نیست که نامرضی مقضی حق است و رضا بقضا واجب گوییم

۷۸

فرقیست میان رضا بقضا و رضا بمقضی میشاید که رضا بقضا باشد و بمقضی نه چنانکه از مقام کنت سمعه
و بصره حق را بحق بیند و عالم را همه صور تجلیات حق بیند بر منکرات انکار کند یعنی نه بحق و نیز آنکه حق وی را
بآن انکار فرموده است و آنکه همه منظر وی معروفست و بر حق نیز زیراکه فاعل آن منکر و منظر شهود وی
یکی از مظاهر حق است و برای حق نه برای حظ نفس خود و حقیقت در این انکار قایم بود چه در هر چه شر و حرام است
جمال حق نه بیند بلکه جلال و قهر وی بیند لاجرم از آن اجتناب نماید بلکه در آن جمال رضیت نبود زیراکه اجتناب
از مظاهر قهر و سخط طبع وی شده است اینجا شبهه زحمت نبید چه کجمون او یعنی محب که اشف محکوم تجلی است
و تجلی همه اشیا را خواه مظاهر جمالی باشد و خواه جلالی شاملست تجلی را وقتی که آنکه در امری نامرضی باشد
از نظر خود چون دفع تواند کرد بانفعی که بر آن نامرضی که تجلی در آن واقع شده است انکار آید و در تغییر آن کوشد
گویم تجلی که کالظهور در وضوح حق است بر تجلی له بجهة تضعیف محل در آنکه تجلی ذات که انکشاف ذات بی ملاحظه
اسما و صفات و تجلی اسما و صفات که انکشاف ذات است متلبس باسما و صفات تجلی ذاترا البته و اسلک
علی المتجلی له دفع نتوان کرد و از احکام آن اعراض نتوان نمود اما در تجلی اسما و صفات چون قوت تجلی در ذات
مرتبهاست که متجلی له را قوة تمیز و تصرف نماند تجلی قهر را از تجلی لطف جدا توان ساخت و آنرا از تجلی لطفی دفع
توان کرد در هر چه نامشروعست نشان قهر و جلال بیند و در هر چه مرضی بود نشان لطف و جمال یابد
از مظاهر قهر بگریزد و در مظاهر لطف آویزد و از اسم و صفتی که بر مظاهر قهر حاکمست پناه گیرد باسم و صفتی
که بر مظاهر لطف حاکمست پس اینجا یعنی در تجلی صفات گوید اعوذ برضاک من سخطک معوذ به رضا را دارد و
معوذ منه سخط را در تجلی ذاتی گوید اعوذ بک منک معوذ به و معوذ منه را یکی بیند از تو بتو گریزم مگر
چکنم بیش که روم قصه بدست که هم لعمر بیت القلب در بیان سر تکلیف عاشق سالک باشتغال در وجود
افعال و اعمال که ظاهرا متلبسات صوریه و معنویه و حجاب وی باشد از شهود عین جمع که بعدی که مراد محبوبست
عبارتست از آنست و در تحقیق معنی قرب در عین بعد که مرتب بر آن تکلیفاتست شرط عاشق آنست که هر چه
دوست دوست دارد یعنی مرضی وی بود او نیز دوست دارد و مرضی وی باشد اگر همه بعد و فراق بود یعنی
بعد و فراق عاشق از شهود عین جمع و استهلاک در آن باشتغال بوجود عبادات و طاعات و فنا الباطن حق و
محب خواهد و غالبا برای آن گفته اند مغلوبان و مجذوبان مستهلک در عین جمع بیرون رونده ایشان در حکم
داخل نیستند تا از جفای او یعنی جفای محبوب و حجابیت وی در شهود حقیقت مطلقه عشق را بنای عشق
شهود او بوحدته و اطلاقه گردند تا چنانچه اوفنای وی کرده است بالکلیه ذاتا و صفتا حتی من نظره والتفاته الی
هم چنین وی را فانی گرداند از نظر و التفات بمعشوق لان العشق ایضا هی التی تنمی الحیوة العظمی المضاد الا کابر
النار سوط یسوق اهل الفنا الی اهل الله اشارة بهمین چیزی تواند بود یعنی بعد و فراق از مرتبه شهود حقیقت مطلقه
بارتکاب فرایض و نوافل عبادات تا وسیله آن شود تا زانهاست که مستاهلان تحقق بآن شهود را بآن میل نفدیم

پس

پس چون بعد و فراق مستتبع چنین قرب و وصالیست محب را بعد دوست باید داشت و تن بفراق در داد تا
بچنین قرب و وصالی برسد و معنی انا انت که ارید وصاله ای باستهلاکی در شهود الجمع و یرید هجری یعنی
الی واد الفراق فاترک ما ارید لما یرید لا اصل بذلک الی جمع الجمع اما فراق اینجا دوست ندارد یعنی صور جلالیه
که سبب بعد ویست از عین جمع بیند دوست ندارد چون عابدان که قبله توجه ایشان عبادات و نتایج آنست
از لذات و شهوات بهشت زیراکه اینهمه حجابست بلکه از آن روی دوست دارد که محبوب محبوبست زیرا
از این جهت محبت آنها عین محبت محبوبست و کل ما یفعل المحبوب محبوب ع مسکین بکند جز آنکه گوید خواهی
بفراق کوش خواهی بوصال ع من فارغم از هر دو مرا عشق تو بس یعنی خواه مرا در وادی فراق دار خواه در جمع
من فارغم از خصوصیت هر یک و بهیچیک مقید نیستم مرا شهود وجه مطلق تو کافیست در صورت فراق
خالیم و نه در صورت جمع از آن عاری بلکه باید که فراق دوستتر از وصال دارد و بعد محبوب خوشتر از قرب
آید چون داند که دوست آن دوست میدارد بعد خود مقرب تر بود از قرب و هجر خوشتر بود از وصال
زیراکه در قرب و وصال بصفت مراد خود است و در بعد و فراق بصفت مراد محبوب و همانا که بنا بر همین بود آنچه
از سرور ارباب ولایت امیر المؤمنین علی صلوات الله علیه منقولست که اگر خدا تعالی مرا مخیر کند در میان
مسجد و بهشت من مسجد را اختیار کنم نه بهشت را هجری که بود مراد محبوب از وصل هزار بار خوشتر
لا انّ فی الوصال لعیدا نفسی و فی الهجران مولی الموالی و شغلی بالحبیب بکل وجه احب الی من شغلی بحالی
بعدی که مراد محبوبست پیش من خوشتر است از قربی که مراد من باشد زیراکه در وقتی که در قربم که مراد منست
بنده حقیر ذلیل نفس خودم که در تحصیل مراد وی ایستاده ام و در بعدی که مراد محبوب باشد
خواجه ام مر خواجگانرا زیراکه هر چند بندهٔ خواجه ام و بتحصیل مراد خواجه قیام مینمایم که همه خواجگان بندهٔ نفس
و بند و مشغولی بمحبوب من و در بندگی وی ایستاده ام بودن بهر چه که باشد دوستتر است بمن از شغل
من بحال نفس خود و مراد وی دادن و اگر چه این حال بر نفس گرانست اما چه توان کرد حکم عشق اینست مگس
قند نبرد از آتش کی گزید موسی دیگر و عاشق دیگر است و اگر محبی باشد که از مقام کنت سمعه و بصره محقق
صفتی او شده باشد و آن خصوصیت بصفتی دون صفتی نمیدارد و بعد و محبت هر دو صفت محب او پس
عین حق باشند پس محب اگر بعد را دوست داشته باشد محبوب را که بصورت صفت بعد ظاهر شده
محبوب که بصورت صفت محب بر آمده دوست داشته باشد و این غایت وصل بود در عین بعد زیراکه بعد از
جهت صدق معنی خود مقتضی مفارقتست و از آن جهت که وی صفت محبت و صفات محب عین محبوب غایة
وصلت و هر کس راه اینجا نبرد و این سخن خالی از خفایی نیست زیراکه عینیت صفات محب با محبوب در صفات
وجودی راستست زیراکه هر چه موجودست صفاتست چه در عین و چه در علم و چه از ذوات و چه از صفات
از قبیل صور تجلیات وجه حق است سبحانه اما در صفات اعتباری نسبیه چون قرب و بعد اشکال اینست مشکل

٧٩

می‌نماید زیرا که آن صفات را در عین و علم وجودی نیست پس چون آنرا از قبیل صور و تجلیات وجود حق تعالی
اللهم بکر گویند که آن صفات اگرچه فی نفسه بوجود متصف نیستند اما بوجود و ثبوت مرموسوفات خود را
متصف شوند و فرق ظاهر است میان این نوع صفات و میان معدومات که فی نفسها موجودند و مر غیر را ثابت
بدانکه موجب بعد او صاف محب است که مابه الامتیاز است میان وی و میان محبوب واوصاف او عین محبوب
بمقتضای کنت سمعه و بصره که اشاره بقرب نوافلست لاجرم میگوید اعوذ بک منک یعنی پناه میگیرم
بتو که بصورت من بر آمده و پناه میگیرم از تو که عین اوصاف منی آن اوصاف که مابه الامتیاز است میان من
و تو و موجب بعد منست از تو پس عائذ و ما یعاذ به و ما یعاذ منه همه تو باشی تا بدانی که دامنش چون
بدست بگرفتم دست او اندر آستین دیدم چگونه باشد زیرا که معنی بیت قیاس بر اعوذ بک منک
آن میشود که در وقت پناه گرفتن بوی چون دامنش را بدست گرفتم دست او را در آستین خود دیدم و
در آستین من جز دست من نبود پس دست من دست او باشد یا خود دست او را در آستین او دیدم که
آن دست منست زیرا که دست او در آستین دست من است و بصر تقدیر دامن کیرا و دست باشد
پس عائذ و ما یعاذ به وی باشد پس بر این قیاس گوئی لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک
یعنی ثنا میکنم بر تو تو همچنانکه ثنا میکنی بر خود در من پرده ثنا من چون زبانم تو را و تو
بمن ثنا کوئی بر خود پس ستاینده و ستوده شده هر دو تو باشی چنانکه در اعوذ بک منک عائذ
و ما یعاذ به همه تو بودی **لمعه بیست سیم** در بیان آنکه صفات وجودی که عاشق راست در حقیقت آن
صفات معشوقست و پیش عاشق امانتست و تحقیق آنکه تبادل میان ایشان در صفات و اقع است طلب و
جستجوی عاشق بحکم یحبهم و یحبونه نمونه طلب معشوقست خود موصوفست از صفات وجودی که محب بآن بمحبوب
با وصاف صفت محبوب تواند بود پیش محب امانتست اگرچه از صفات نقص باشد زیرا که آن نقص باعتبار
اضافت بممکن است و باعتبار اضافت بحق محض کمال و خیر است و موجب ظهور صفات الهی که اعرفت و حمد
من شرح پس بمطلق نباشد در جهان بدین نسبت باشد ایغام بدان او را یعنی محب را صفات درآن
صفات هیچ شرکتی نیست چه مشارکت در صفات مشارکتی حقیقی دلیل کند بر مباینت ذوات مباینتی
حقیقی زیرا که شرکت حقیقی را اندوئی حقیقی چاره نیست و در چشم شهود در همه وجود بحقیقت جز یکذات موجود
نتوانند بود اگرچه بحسب نمود متعدد و متکثر نماید اشیا اگر صد است و گر صد هزار در بیش همه جمله یکی بود
بحقیقت چونکه بنگری یعنی همه یکی بود هم از جهت حقیقت که عین ثابته است و هم از جهت تعین زیرا که عین ثابت
اشیا همان حقیقت وجود است که در حضرت علم بصور آنها بر آمده است و وجود اشیا نفس وجود است
که بسبب اقتران باعیان ثابته متعدد و متکثر گشته است و تعینات وجود بسبب آن اقتران صور شئون
مستجنه در غیب ذاتست پس همه یکی بود و از غیر نشان نباشد و چون همه یکی باشد و صفات ایشان صفات

مشهود

ان یکی

آن یکی که محبوبست پس صفات جمله محبوب را باشد و محب را از خود هیچ صفتی وجودی نتواند بود و علم و اصفقه
چگونه تواند بود اما اگر از راه کرم محبوب بتجلی وجودی یا تجلی شهودی در خانه محب یعنی عین ثابته وی بتقدیر او
و دلیصاق شده وی بتقدیر ثانی قدم نهد و تجلی کند و خانه را بجمال خود منور کند و صاحب خانه را که محب است
بکسوت صورت اسما و صفات خود مشرف کرداند و خود را در لباس محب بر خود در مرتبه جمع یا فرق جلوه دهد
محب را در خود بغلط نباید افتاد و توهم اتصاف خود بآن صفات را بخود راه نباید داد که ع همه جمیله
هیچ اوست که اوست شیخ الاسلام ابو اسمعیل عبدالله الانصاری گفت که حق تعالی خواست که صنع خود ظاهر
کند باحدیت جمع کال آدم را آفرید زیرا که آدم مظهر کال جمعی و احدی احدیت و در بعض نسخ این بیت را الحاق
کرده اند آن پادشاه اعظم در بسته بود محکم پوشید دلق آدم ناگاه بر در آمد **لمعه بیست چهارم** در بیان
تفرقه میان علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین و بیان مراتب عاشق در آن احوال بدانکه چون کسی بچشم خود آتش
علم وی بوجود آتش بدلالة حرارة بروی علم الیقین است و چون چشم بکشاید و آتش را معاینه بیند عین الیقین است
و چون در آتش افتد و ناچیز شود و صفات آتش از وی ظاهر شود چون احراق و اشراق حق الیقین باشد محب
هر چند بدلالة آیات و آثار بعلم الیقین وجود دوست و کمالات وی میدانست خواست که بوسیلت آنها بعین
الیقین جمال دوست ببیند عمری در این طلب بموجب سنریهم آیاتنا فی الآفاق سرگشته میگشت تا که بموجب
وفی انفسهم بجمع سرّا و جهرا آمد کان چشمه که خضر خورد از و آب حیات در منزل تست لیکن انباشته چون
بعین الیقین در خود نظر کرد خود را باعتبار تعین که مابه الامتیاز اوست وجود را زما صفاء وی کرد یافت آنگاه که
حجاب تعین مرتفع و سترها از راه افتد بعین الیقین مشاهده کرد چون نیک نظر کرد خود بعینه او دید زیرا که
مانع از آنکه خود را عین او ببیند تعین بود و آن مرتفع شده بود پس بحق الیقین محقق شد و گفت **رباعیه**
ای دوست تو را بهر مکان میجستم هر دم خبرت از این و آن میجستم دیدم بتو خویش را تو خود من بودی
خجلت زده ام کز تو نشان میجستم بیت اول اشاره بمشاهده آیات آفاقیست و آن مفید بعلم الیقین است
و بیت ثانی اشاره بعین الیقین و حق الیقین زیرا که دیدن بوجه کمالات بر آن میکند که او را وی مشهود بود چه
نور که چون چیزی را بوی ببیند اول نور مشهود شود و این عین الیقین است و چون این مشاهده منتفی بآن که
شود که خود را وی ببیند آن حق الیقین باشد این دیده که بوی دوست را معاینه بیند چون وقتی مرهیئة قدیرا
حاصل است اما آنست که از شدت ظهور نمیدانند که چه می بینند چه نور وقتی که بوی اشکال و الوان بیند
او را وی دیده شود اما از وی غافل باشند تا غایتی که بعضی او را بنظر انکار وجودی کرده اند و گفته اند که غیر از
الوان و اشکال امری دیگر نیست که مرئی شود هر ذره یعنی بود چه که از غایت ظهور اشود بعضی ذره آفتاب را بیند
اما نداند که چون می بیند بحجب کار هر ذره بعین الیقین جمال دوست می بیند چه در حقیقت جز احدیت مجرد نیست
اما نمیدانند یعنی ایشان را ادراک بسیط حاصل است و ادراک مرکب که ادراک ادراکست مفقود لاجرم لذتی نیابند

لذة آن یابد که حجاب تعین وی از نظر بصیرتش برخیزد بحق الیقین بداند که چه می‌بیند حق را می‌بیند در خلق
و بچه می‌بیند بحق می‌بیند زیرا که نور محیط بصر و مبصر اوست و هر چه می‌بیند برای آنکه تا چنانچه خود را بتمام
شئون و صفات و اسما در مرتبه جمع و اجمال می‌بیند در مرتبه فرق و تفصیل نیز ببیند و لکن لیطمئن
قلبی که بر سبیل حکایت از ابراهیم علیه السلام واقع شده است حکم اشارت بهمین یقینی یعنی حق الیقین بود اطمینان
قلب و سکون نفس جز بحق الیقین حاصل نیاید زیرا که صاحب علم الیقین طالب آنست که معلوم وی مشهود گردد
پس بر آن علم اطمینان و قرار نگیرد و صاحب عین الیقین طالب آنست که در شهود خود فانی شود و تعین وی مرتفع
گردد و خود را عین وی داند و بیند پس بآن مشاهده اطمینان ندارد اما وقتیکه تعین وی مرتفع شد و
مشهود وی بجای وی بنشست و بحق الیقین متحقق گشت اطمینان حاصل آمد و مرتبه دیگر نماند در دانش
که طالب آن باشد از سهل بن عبد الله تستری رضی الله عنه پرسیدند که ما الیقین گفت هو الله یعنی نهایت
یقین که حق الیقینست آنست که همه حق بینی بلکه همه حق باشی ع خود را چو همه هستی مطلق بینی تو نیز
واعبد ربک حتی یاتیک الیقین ای الله سبحانه بتجلیه علیک وافنائک فیه درین ره که بترک خود بگوئی یقین کرده
تو را گو تو تو او گوی بترک خود بگویی یعنی رفع تعین خود کنی تو او شوی زیرا که اشیا از تو از وی جز بآن تعین نیست
چون آن مرتفع شد تو هم او باشی یکی گشت **لمعه بیست پنجم** در بیان کیفیت مراقبه محب محبوب را و بیان احتیاج
هر یک بآن دیگری از حیثیت محبیت و محبوبیت محب چون خواهد که مراقب محبوب باشد چاره او آن بود که محبوب را
بهر چشمی خواه بصر و خواه بصیرت مراقب باشد و بهر نظری که بهر چشمی باشد ناظر چه او را یعنی محبوب را در هر
عالمی از عوالم حسی و مثالی و ارواح و معانی صورتیست مناسب آن عالم و در هر صورتی وجهی یعنی اسمی از اسما
که مقصود از وجود آن صورت ظهور آنست در همه اشیا ظهور او را مراقب باشد و ظاهر همه او را بیند چه ظاهر
همه اشیا اوست زیرا که ظاهر اشیا نیست الا ظاهر وجود منصبغ باحکام باطن وجود که اعیان ثابته است چنانکه
باطن و حقیقت اشیا اوست زیرا که باطن و حقیقت اشیا اوست زیرا که باطن و حقیقت اشیا نیست الا اعیان ثابته
که ظل و صورت شئونات ذاتیه است که او شئونات در مرتبه غیب هویت مندرج است و هو الظاهر و الباطن
هیچ چیز نه بیند بهیچ چشمی و هیچ نظری که او را یعنی حق را بیشتر از آن چیز و وقتیکه از مؤثر باشد و دو
یا پس از آن چیز وقتیکه اثر بود تر دو یا در آن چیز و فی انفسکم افلا تبصرون یا با آن و هو معکم اینما
کنتم نه بیند محب اینجا پیش در خلوت نتواند نشست عزلت نتواند که بهیچ عزلت و خلوت از اشیا دور
و وی محبوب را عین اشیا بیند بلکه نفی خواطر نتواند کرد زیرا که خواطر نیز از صور تجلیات وی است بلکه باطن محب
مقامی بر مقامی نکو بیند از هیچ چیز عزلت نتواند کرد و چه فایده عزلت آن بود که در خلوتخانه نابود خود نشسته در جمله
اسما و صفات حق زیرا که این همه وی مراقب ذاتست و متوجه آن و از اسما و صفات غافل که تعینات ذات و حقیقت
عزلت گزینند زیرا که این همه از مراقبه ذات که قبله توجه وی آنست باز گیرند اگر چه از ملاحظه اسما مانع

نیستند

نیستند و لیکن پیش از آن ناظر او و خود را منظور وی دوست آمد و آنست که مرتبه معشوق را با عاشق
او تعلق گونه هست زیرا که بازاء هر صفتی که معشوق راست صفتی دیگر است مر عاشق را که تحقق آن صفت
معشوقی بدون آن نمیتواند بود چون ناز و نیاز و تعزز و تذلل و غیر اینها عزلت از اشیا خود و خلق چگونه کند
و در خلوتخانه نابود خود چون نشیند الربوبیة بغیر العبودیة محال یعنی صفات ربوبیت بی مقابلات خود
از صفات عبودیت محالست عاشق انجام بحساب در محاید چه اگر عاشق کرشمه معشوقی را قابل نباید
معشوق را کرشمه معشوقی تهی ماند زیرا که ان للربوبیة سرا لو ظهر لبطلت الربوبیة شیخ رضی الله عنه
در فصوص میفرماید که قال سهل رحمه الله ان للربوبیة سرا و هو انت تخاطب کل عین لو ظهر لبطلت الربوبیة
و در فتوحات گفته است ظهر هیهنا بمعنی زال ای حاصل معنی آن شود که ربوبیت را سریست و آن
عین تست که اگر آن سر زایل شود ربوبیت باطل گردد و نماند زیرا که ربوبیت نسبتی است میان رب که
حق است سبحانه و میان مربوب که تویی و نسبت ای هیچیک از منتسبین وجود نمیتواند بود پس وقتیکه
تو که یکی از منتسبینی باطل شوی و نمانی نسبت ربوبیت نیز باطل شود و نماند هر چند معشوق را حسن
و ملاحت و کمالست و از وی کمال الحسن در بنایست راجه زبان که بت پرستش نبود لیکن از روی معشوقی
نظاره عاشق در باید حضرت اینجا از جانبین یعنی عاشق و معشوق و رب و مربوب مستقل بنماید چه
هر جا که میان دو چیز نسبت حضرت از طرفین رفت زیرا که هر یک از طرفین بجهت آن نسبت بآن دیگری
محتاج است آزادی و عشق چون بهم آید راست بنده شدم و نهادم از یکسو خواست حریت مطلق در فنای
فنای مطلق است که نفس ذات راست بی ملاحظه اسما و صفات و الا از روی معشوقی همچنانکه آید ایکار
بی یکدیگر راست نیاید اینجا صفات معشوقی با نعوت عاشقی هم این گوید عین فی کل السرور و لکن
لیس الا بکم یتم السرور ذات چه گفت و شنید در دو دو میگوید تشریف دست سلطان چوگان بود و لیکن
بیکوی هم در میدان چوگان چکار آید مراد بسلطان حضرت ذاتست و بچوگان صفت ربوبیت و معشوقی
صفت ذات یگانه است که استغنا صفت اوست و عاشق محتاجست چنانکه دانستی و پوشیده نماند
که این سخن نظر بفیض مقدس است که قابلیت بدان است اما نظر بمجموع فیض مقدس و اقدس که قابلیت
مقبول هر دو راجع بحضرت حق است سبحانه آنست که درین دو بیت میگوید ای غلط گفتم که اینجا عاشق
معشوق او رسته گر چه ما ز عشق و انده جهان افسانه ایم ما که ایم انما چه آید تا ز پندار ما که ماه روی او را
آینه یا زلف او را شانه ایم **لمعه بیست ششم** در بیان کمال التجرید و تفرید عاشق و انقطاع او از همه حتی
از معشوق نیز و تحقیق و معنی ذات عشق یعنی حقیقت مطلقه تجلی بذات خود را از نسبت محبت اشتیاق
که چون در دل افتد هر چه در دل باید همه را بسوزد تا بحدیکه صورت معشوق من حیث هو معشوق که مرتبه نسب
و اعتباراتست نیز از دل محو کند و جز نفس عشق هیچ نماند مجنون که درین سوزش بود گفتند لیلی آمد

[حاشیه:] چه ناز و چه نیاز عاشق آنرا که معشوق را در پایه جهان آرزو
ناز از در طبیب و نیاز عاشق بکار هم

در دو عالم عاشق هجر از ادب و معشوقم

گفت من خود لیلی‌ام و سر بگریبان فراغت فرو برد لیلی گفت سر برآر که منم محبوب تو منم مطلوب تو ع آخر بنگر
کز انکه بیمانی با تو مجنون گفت الیک عنی فان حبک قد شغلنی عنک دور باش از من که دوستی تو مرا از
تو فارغ گردانیده آن شد که بدیدار تو بیبودم شاد ازعشق تو پروای تو ام نیست کنون در دعای مصطفی
از این مقام خبر داد که اللهم اجعل حبک احب الی من سمعی وبصری گفت ای آنکه بینایی و شنوایی من تو ای
خواهم که کنی چنان بعشقم مشغول کز عشق تو با تو هم نپردازم بیش واگر نظر بالا ترکنی یعنی از محب
نظر بر محبوب اندازی اشارة فلسیهم بالتو نماید که چنانکه محب مغلوب عشق چگونه گردد و نسب
و اعتبارات محبوبی از نظر شهود وی چگونه برخیزد همچنین محبوب نیز مغلوب عشق چگونه گردد و نسب
و اعتبارات محبی چگونه زایل شود که تجلی بصفة اطلاق و وحدة وقوع یابد بی حسب نسب و اعتبارات محبی
و هماناکه مراد بنفسیان محبوب مر محب را که باعتبار مقام جمع اوان مقدم است مثل اینمعنی تواند بود
فهم من فهم ومن لم یذق لم یعرف یعنی این سخن را کسی فهم کند که معنی را چشیده باشد و بذوق دریافته
و اینها اشاره بطرفنا ازاطعشق وغایة وی تواند بود که کمال تمکن عشقست در ولایت هستی مجازی عاشق
و افناء او بالکلیه ذاتا و صفة حتی من نظره والتفاته الی نفسه بل عن نظره الی المعشوق بل عن العشق ایضا کی
التی تسمی الحیرة المضافة الی الاکابر لا کابر شرح این رموز آنست که صفت عشق بصورت طلب و اراده معشوق
سر از گریبان عاشق برزند آنگاه در لباس اراده تجلی بحسب اقتضا طلب و اراده محب بدامن معشوق در آویزد
و چون هر دو را بتحت دوئی وکثرة یعنی کثرة عاشقی و معشوقی موسوم یابد تحت روی هر یکی را از
دیگری بگرداند روی عاشق را از معشوق بگرداند تا آنکه نسبت معشوقی را از نظر شهود وی محو کند و وجه
طلب وی احدیة ذاتی کرداند و روی معشوق را از عاشق بگرداند تا آنکه نسب و اعتبارات محبی را محو گرداند
واراده وی تا آنکه بصفة وحدة و اطلاق تجلی کند نه بحسب نسب و اعتبارات محبی انبعاث یابد و چون وجهه
طلب محب احدیة ذات شود واراده محبوب تجلی بصفة وحدة انبعاث یابد آنگاه لباس کثرت یعنی محبی
و محبوبی از هر دو برکشد و هر دو را برنگ خود کند یکی که معرفت بماند ایمه نکهای پر نیرنگ خم
وحدة محیکند یکرنگ لمعه بیست هفتم در بیان مبدء شهود عاشق و تحقیق آن که شاهد چگونه مشهود
میشود عاشق را بحکم ولم تفنی ما لا تجلی فیک سورة طلب شهود مجاهدات و ریاضات دوام ذکر و توجه
بهر فناست از وجود هستی مجازی در عدم و فنا بود برای آن ذکه در حال العدم یعنی علم اعیان ثابته
از بیخ وجود و ذل لجابیت آن آسوده بود مر شاهد مشهود بود زیرا که در آن مرتبه علم با عالم و معلوم متحد
زان قبل بود شاهد و مشهود که نه بدیان خویش هیچ بود چون موجود شد بنظر و حقیقة وجود روی
و تقیید اطلاق وی بسبب آن تقید و تعین غطاء بصر خود گشت از شهود محروم ماند بصر او عین
محبوب آمد بدلیل کنت سمعه و بصره و او خود غطای این بصر است الفاء علی شمسانا عرف حقیقة نفسک بوی

ابر آفتاب حقیقة که بر صورت تو متلبس شده است پس اپشناس حقیقة نفس خود را که همان آفتابست بصورة
تو متلبس شده یا آن صورت بجای نیز تعین و تقیدات که غطای بصر تو شده است از شهود آن آفتاب اگر این غطا که تو را
نیست از پیش بصر کشف شود محبوب محبوب را ببیند و محب در میانه اکاه بسمع سر او این ندا آید که بها الک سترها الهنک
الکتابه و لاح صباح کنت انت ظلامه فانت حجاب القلب عن سر غیبه ولولاک لم یطبع علیه ختامه یعنی ظلامی
شد بر تو ستری که در او کشید پنهانی وی از تو و روشن شد صباحی که بودی تو تا آنکه او پس توی پرده دل خود
که او را از سر غیب خودش در حجاب کردی و اگر تو نبودی مهر تعین و هستی بروی منطبع نشدی و حجاب سر غیبش
نگشتی رباعیه روزت بستودم و نمیدانستم شب با تو غنودم و نمیدانستم ظن برده بدم این که من جمله منم
من جمله تو بودم و نمیدانستم اینجا دعای عاشق همین بود که اللهم اجعلنی نورا یعنی مرا از ظلمت هستی من برهانا
و در مقام شهود بدار تا بینم تو که من توام آنکه گوید من رآنی فقد رای الحق ع هر کرا که مرا دید عیان حق را دید
ومن یطع الرسول فقد اطاع الله ع فرمان بره هر که بفرمان خداست که اگر من باشم و حرف تعین خود از
لوح هستی بتراشم نور از بینم لاجرم گوئی به نور ازان آراه ع نور بیست محیط چون بر بینم او را خلق را دید
کز نا بید او دیکدام آینه در آید او یعنی کسی را که از خلقیت خود نرسته و بظلمت تعین خود محجوب است
کی نماید مادام که از قید تعین نرسته آینه ایست محدود و آن نور نا محدود در وی چون گنجد و چگونه در آید
وما قدروا الله حق قدره زیرا که نور خدای بی اندازه است در آنچه اندازه دارد نگنجد مگر باندازه و قدر وی بی
اندازکیست لمعه بیست هشتم در بیان تبدل صفات عاشق و بقاء بعد الفناء و وصول او بمقام فرق بعد
والفناء الجمع و موطن تکمیل و ارشاد محبوب چون خواهد که محب را از حضیض بعد و نقصان بر کشد و بذروه
قرب و کمال رساند نخست هر لباس از احوال و اوصاف که از هر عالمی از عوالم اعیان و ارواح و مثال و حس با او همراه
شده باشد از و برکشد و بدل آن خلعت صفات خودش در پوشد پس بهمه نامهای خودش بخواند سوی
القدم والوجوب الذاتیین و بجای خودش در چشد بنشاند و هیچ حال او از دو بیرون نیست یا در موقف
الموقف که مقام استهلاک در شهود عین جمعست موقوف کرداند یا بعالمش بهر تکمیل ناقصان بازگرداند
و چون بعالمش بهر تکمیل ناقصان مراجعت فرماید آن رنگهای عالم که از و برکشیده بود اکنون برنگ خود در وی
پوشاند عاشق چون در کسوة خود نگرد خود را برنگ دیگر بیند حیران بماند که این چه رنگست بدین زیبایی
چه لباسیست بدین یکتایی از خود بوی دیگر یابد با خود گوید اشم منک نسیما لست اعرفه اظن لیلی اجرت
فیک اردانا میگوید بوی تو اینجاست ناچیزا ازکل و بیجان کذشت یا که وی برتو امروز آستین افشان گذشت
در خود نگرد همگی خود را او یابد گوید ع انا من اهوی ومن اهوی انا یعنی جانا زبیان ما سخن رفت و تو ی
چون من تو شدم تو من مکن ذکر دوئی دهر چه نظر کند وجه دوست بیند معلوم کند که کل شیء هالک الا
وجهه هر چه وجه داند چرا نشاید که ضمیر وجهه اگرچه مفسران عاید بحق داشته اند عاید بشیء باشد یعنی

هر چیزی هالک است مگر وجه او که حقیقت وعین ثابته اوست قال الشیخ رضه فی الباب السادس والخمسین وثلثمایة من
الفتوحات المکیة کل شیٔ هالک للاستحالات الا وجهه والضمیر فی وجهه یعود الی الشیٔ فالشیٔ هالک من
حیث صورته غیر هالک من حیث وجهه وحقیقته چه هر شیٔ اندر صورة هالکست لاستحالة الصور بعضها
ببعض واز روی معنی یعنی از روی حقیقت وعین ثابته باقی زیرا که صور طیف حق سبحانه بدان وجه که حقیقة هر شیٔ وعین
ثابته وی ظهور حق است سبحانه بر خویش باعتبار شانی که آن شیٔ مظهر اوست وشك نیست که ظهور حق باین معنی
باقیست وغیر هالك بخلاف ظهور وی بحسب صور ودلیل برین معنی که معنی وجه ظهور حق میتواند بود آنست
که ویبقی وجه ربك حیث اضیف الوجه الی الرب لا الی ضمیر المخاطب اعنی وجه تو چون دانستی که معنی وحقیقة
اشیاء وجه اوست یعنی وجه حق سبحانه اری نا الاشیاء کما هی میگوی تا مکاشف شوی بانکه حقایق اشیا واعیان
ثابته ایشان وجه حق است یعنی ظهور وجود واحد باعتبار خصوصیات شئون که در غیب هویت معین نا شده پس
صور همه اشیا باعیان ثابته ایشان راجع شود واعیان ثابته بوجود واحد پس چون باین معنی حاضر شوی ببینی
که فی کل شیٔ له آیة وهی رجوع صورته الی عینه الثابتة ورجوع عینه الثابتة الی وحدة الوجود الحق سبحانه
ولا شك ان هذه الآیة تدل علی انه ای الوجود الحق واحد پس شیخ مصنف قدس سره تاکید همین معنی میکند باین
آیه که قل لمن الارض ومن فیها ان کنتم تعلمون سیقولون لله یعنی بگوی با اهل حجاب که مر کراست زمین استعدادات
وقابلیات که اعیان ثابته است وانچه ظاهر ومؤثر است دران از اسماء الهی اگر چنانچه شما میدانید حقایق اشیا
که بازگشت ایشان بحیثیت زود باشد که بگویند بعد از زوال الحجاب بموت اختیاری یا اضطراری که همه مر
خدایراست هم قابلیات راجع باوست وهم فاعلیات فانا نحن من حیث اعیاننا الثابتة بالقوة به اذ لا بد ما
وثابتون له فان الصور العلمیة ثابتة للعالم لا محالة اوثابتون لاجله لیکون مظاهر اسمائه وصفاته وچون در
محل افشای بعضی اسرار توحید کرد اعتذار میکند ومیگوید سخن مستانه میرود یعنی از غلبه حال می آید
معذور دار من کل معنی لطیف احتسی قدحا وکل ناطقة فی الکون تطربنی یعنی چون سخن مستانه رود
کاز هر معنی لطیف که بذایقه ذوق میچشم قدحه در میکشم وهر که از حقایق عشق ودقایق جمال بزبان حال
یا مقال سخنی میکند از مطرب وار مرا در طرب می آرد چه توانکرد مرا چه دل خرابات میکشد هر دم
بکوه اهل مناجات وزهد کی گردم در بحری افتاده ام یعنی بحر جمعیة وحدت که کرانش بدید نیست خریطی
میکنم باصفت دریا یعنی با دریای وحدت که احدیة جمع صفات سبعه کمالیه است که همه صفات راجع بانها
اگر چه نه در یکشنم نداریم اگر معانی این کلمات نیست بابعضی فهوم که در هر محل ادراك خصوصیتی نموده
کرد مکرر نماید معذورم که هر چند قصد میکنم که خود را بساحل اندازم تا جز مستی موج دور بوده است
ودر لجه یعنی معظم بحر که محل تلاطم امواج است افکنده والحمد لله علی شیٔ کنفدمع تسکن فی الیم ان هاجت
ملاقت فاها اوسکتت ماتت من الغم یعنی سپاس خدایی را بر آنکه من چون خوکه ام که فتدم در بحر وطن کرده ا

بگشاید

بگشاید دهانش را تمام آب بگیرد واگر خاموش گردد از اندوه بمیرد من خوکه ام بحر شده منزل من حق آکشته
زهیچ کس مشکل من کو لب بگشایم دهنم پر گرده ور دم نزنم زغم بدرّد دل من بیچند آنکه بحر داملا
میکنم که اینها که بحر نهاستنا هیست موج زن شاید که شنی نکند قصد آشنا اتمام همت میگوید که نا امید
شرط نیست اندرین بحر بیکرانه چو غوك دست وپایی بزن چو دانی بوك یعنی بود که از خود برهی واز هستی
خود خلاص شوی بلکه دیگری را خلاص گردانی دل این بموجب فرموده همت برای خلاص خود واستخلاص دیگران
دست وپایی میزند وبا جان بلب رسیده یعنی بلب دریای نیستی رسیده خطاب میکند که کی بود
ما زما جدا مانده من وتو رفته وخدا مانده یعنی کما بحسب حقیقة اعیان ثابته ایم که صور تجلیات
ذاتند بصور قابلیات وبحسب وجود وجود منصبغ باحکام آن اعیان کی باشد که ما جدا مانیم بانکه
حقایق خود را صور تجلیات ذات دانیم در مرتبه علم ووجودات خود را وجود حق منصبغ باحکام آن صور تجلیات
در مرتبه عین پس من وتو از میان بیرون رویم وهمه را خدا ببینیم بحسب تنزلات یا خود در شهود وحدة
چنان مستهلك شویم که همه را یکی بینیم واول اکمل است خوش آنکه لباس وهم داشتن ببینیم حق را همه
خلق خلق را حق ببینیم بی آنکه شود مقید حجاب اطلاق در ضمن مقیدات مطلق ببینیم رباعیه
فی الخاتمه جامی تن زن در سخن چند زنی بیهوده دم از کن مکن چند زنی افتاده خسی بروی
این تازه غلیه لاف از تك دریای کهن چند زنی رباعیه اخری فی النصیحه توحید حق ای خلاصه
مخترعات باشد بسخن یافتن از ممتنعات رو نفی وجود کن که در خود یابی سری که نیابی ز فصوص ولمعات
قطعه فی التاریخ با تمام مستوفی است جامی اسیر عفی الله آثار آثامه بتسوید این شرح توفیق
یافت مقرا برلات اقلامه واذ قال
اتممته قد بدئ بما قال تاریخ اتمامه

بسم الله الرحمن الرحیم

بعد حمد الله مبدع الحقایق والصلوة والسلم علی رسوله مظهر الدقایق وعلی اله وصحبه من کل بارع فایق
یقول الفقیر الی عفو ربه المحقق محمد بن اسعد الصدیقی لما اتفق لی مطالعة الرسالة التی اخترعها
افضل المتاخرین واکمل المتبحرین الخواجه نصیر الملة والدین محمد بن الحسن الطوسی رحمة الله علیه فی اثبات
الجوهر المفارق المسمی بالعقل الکل سنح لی اثناء المطالعة دقایق لا یطلع علیها الا واحد بعد واحد
ولا یهتدی بنا اهل حقایقها کل واحد ما رمت ان اثبتها صونا لها من الضیعات فان افة العلم النسیان
واعیذها بالله الواحد الاحد من شر حاسد اذا حسد وما سد حسد والی الله ارجی هو اهل التقوی
والزمت ایراد لفظ تلك الرسالة ممزوجا بما سنح من الزواید تکثیرا للفواید وتیسیرا للعواید ومنه
التوفیق وبیده ازمة التحقیق قال شکر الله سعیه انا لا انشك فی کون الاحکام الیقینیة التی تقدم

بها اذهاننا مثلا الحكم بان الواحد نصف الاثنين او بان قطر المربع لا يساوي ضلعه او يحكم به عطف
على قوله قد يحكم بها اذهاننا والمراد به ما يختص بالحكم به ما لم يسبق اليه ذهن اصلا بعد ان يكون
يقينيا مطابقا لما في نفس الامر قوله مطابقا خبر لقوله كون الاحكام يعني لا شك في كون بعض الاحكام
الصادرة منا وهي اليقينيات مطابقا لما في نفس الامر وانما عطف قوله او يحكم على قوله قد يحكم لدفع وهم من
يتوهم ان المطابقة لما في نفس الامر عبارة عن المطابقة لما في ذهن من الاذهان كما في ان الاحكام
التي يعتقدها الجهال بخلاف ذلك غير مطابق لما في نفس الامر ونعلم يقينا ان المطابقة لا يمكن ان
يتصور الا بين شيئين متغايرين بالشخص لاقتضاء النسبة تغاير المنتسبين وفيه بحث اذ يكفي
التغاير الاعتباري ولئن قال المطابقة بخصوصها يقتضي التغاير الشخصية ضرورة ان الشيء لا
يوصف بالمطابقة بنفسه قلنا المطابق لا يتشكل من قبيل الاطلاقات العرفية فلعل ما يوهم العبارة
من المطابقة المقتضية للتغاير الحقيقي يرجع الى الاتحاد الذاتي عند التحقيق الى لفظ الايقاع و
الانتزاع يوهم كون الحكم فعلا وليس كذلك ولفظ الاتصال يوهم انه امر ضيائي ثم التحقيق عندهم
الترجيح من [illegible] في ذاته الى غير ذلك كما لا يخفى على من تتبع المطالب الحكمية وتحقيق فيما يقع المطابقة
تحقيقا لمعنى المطابقة ولا شك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام يتشاركان في الثبوت الذهني
لكون كل واحد منهما معلوما للمعتقد حاصلا في ذهنه فاذن يجب ان يكون للصنف الاول منهما ثبوت
ثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبين ثبوته وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر
فيكون الاول مطابقا لما في نفس الامر دون الثاني اذا تمهد هذه المقدمة فنقول ذلك الثابت الخارج اما
ان يكون قائما بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه يكون اما ذا وضع او غير ذي وضع والاول بحج اما
الاول فلان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم وكل برهان صغيرة وكل ذي وضع متعلق بها فلا شيء من
الاحكام بذي وضع والا لم يطابق ما لا وضع له لامتناع المطابقة بين ما لا يختص بزمان ومكان وبين ما
يختص بهما ثم لما استشعر عليه ان يقال ان اختصاص احدهما بالزمان والمكان دون الاخر لا يمنع
المطابقة مطلقا قال لا يقال انها تطابق ذوات الاوضاع لا من حيث هي ذوات اوضاع بل
من حيث هي معقولات اي من حيث انها اذا حصلت في العقل كانت هي بعينها ثم انها لا يقارن
الاوضاع من حيثية اخرى اي من حيث الثبوت في الخارج عن الذهن كما يقال في الصور المرتسمة
في الاذهان الجزئية انها كلية باعتبار اي باعتبار التجريد عن المشخصات الذهنية وجزئية باعتبار
آخر هو اعتبار التشخصات الذهنية لانا نقول الصور الخارجية المطابقة بفتح الباء اذا كانت
كانت قائمة بغيرها فيكون باعتبار حلولها في محلها ذات وضع وباعتبارها في نفسها مع
قطع النظر عن المحل غير ذي وضع كما في الصور الذهنية وفي هذا الفرض كان قائما بنفسه لا لان الكلام

يتشخص

مع حد

عن الثبوت في الذهن

في هذا الشق مع انه خلاف المفروض ولقايل ان يقول لا ينحصر تغاير الاعتبارين الذين بهما يتحقق
الوضعية ذا التجريد عن الوضع في اعتبار المحل وعدم اعتباره بل يمكن ان يكون لتلك الامور ثبوت آخر وهي
ذات وضع بحسب تلك الثبوت ثم ان الاحكام الذهنية مطابقتها بمعنى انها اذا حصلت في الخارج كانت
هي واذا حصلت تلك الخارجيات في العقل كانت هي كما اشرنا اليه اولا فان لم يبطل ذلك الاحتمال لا يتم الدليل
والتشبيه بالصور الذهنية في مطلق تغاير الاعتبارين الذين لاجلهما يتحقق الحكمان المختلفان وليس الغرض
التشبيه من كل وجه ليتوجه الجواب المذكور واما ثانيا فلان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور
بالمتطابقين ونحن لا نشك بالمطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع ولقايل ان يقول
معارضة لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث هو غير ذي وضع والا لم يحتج في اثبات
تجرده بالبرهان واما ثالثا فلان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام انما ندركه نحن لكونها احكاما
كلية اولان الحاكم هو العقل واما ذوات الاوضاع فانا ندركها الا بالحواس او ما يجري مجرى الحواس
من الظاهرة والمطابقة بين المعقولات والمحسوسات من حيث هي محسوسات ممتنع ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون المطابقة لا من حيث هي محسوسات بل كما ذكرنا من قبل والثاني وهو ان يكون ذلك القايم بنفسه غير ذي
وضع هو ايضا ممتنع لانه قول بالمثل الافلاطونية لقايل ان يقول كون تلك الاحكام مطابقة لامور ثابتة بنحو
آخر من الثبوت قايمة بانفسها في ذلك النحو من الثبوت مما ليس بديهي الاستحالة ولا مبرهنا سوله حيث
بالمثل الافلاطونية اولا والبرهان الدال على امتناع المثل الافلاطونية لا يدل على امتناع هذا المعنى
بل يدل على ان الماهية المجردة غير موجودة في الخارج كما حقق في موضعه وان اراد بالمثل الافلاطونية
عالم المثال فهو خلاف المصطلح ومع هذا فلا نسلم استحالة ذلك الى ان يقوم عليه الدليل ولم يبرهن عليه
ارسطاطاليس الا ان قال انه لا يلزم ان يكون في الخارج افلاك سوى هذه الافلاك وعناصر سوى
هذه العناصر وحركات وسكونات الى غير ذلك وهذا كما لا يخفى محض استبعاد واما ان يكون ذلك
الخارج المطابق به متمثلا في غيره فينقسم ايضا الى قسمين وذلك لان ذلك الغير اما ان يكون ذا
وضع او غير ذي وضع فان كان ذا وضع كان المتمثل فيه مثله وعاد المحال المذكور اي في الشق الاول
من امتناع المطابقة لكون تلك الاحكام غير مقيدة بوضع وزمان ومكان وهو الوجه الاول من
الوجوه المذكورة في الشق الاول ومن انه يلزم منه ان لا يشعر بالمطابقة الا بعد العلم بذلك الشيء من
حيث هو ذو وضع وهو الوجه الثاني ومن انه يلزم منه ان يكون تلك الاحكام يدركه بالحس لان
ذوات الاوضاع انما لا يدرك الا بالحواس والقول في كل منهما ما عرفت على انه يرد على الشق الاول بخصوصه
انه وقع الايراد المصدر به بقوله يقال بانه يلزم منه ان يكون قائما بالمحل وكلامنا على ما فرضه عدم قيامه بمحل
فاذا انتهى الكلام الى ما يختص بكونه غير حال في محل فلا يرد مثله على تقدير الحلول اصلا كما لا يخفى فيتحقق

بحسب ه

بعقول

حيث هي محسوسات بل

٨٤

القسم الاخر وهو ان يكون متمثلا في شيء غير ذي وضع ثم نقول ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة
وان كان بعض ما في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل ويمكن ان يصير
وقتا ما بالفعل وبين ما هو بالقوة ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون حدوثها في محلها استقرارا لحدوثها
في الاذهان او متفقة عليه اذ الواجب حصول المطابق بعد حصولها كما انا لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل
وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة والا في وقت من الاوقات لان الاحكام
المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ومن غير تقييد بوقت وزمان ومكان فوجب
ان يكون محلها كذلك والا لما امكن ثبوت الحال دون المحل هذا دليل آخر على عدم كون ذلك المحل با
لقوة وتقريره ان الاحكام اليقينية مثل الواحد اقل من الاثنين وقطر المربع لا يساوي ضلعه ضرورية
الثبوت ازلا وابدا من غير تقييد بوقت ومكان فلا بد لها من مطابق كذلك ضرورة ان الحكم فيها على ثبوت
محمولها لموضوعها ثبوتا دائما ضروريا ولما كانت صادقة وجب ان يكون مضمونها ثابتا كذلك فيكون
محلها ايضا ثابتا كذلك ضرورة استلزام ثبوت الحال ثبوت المحل وهذا الدليل اقوى مما سبق اذ لا يتوجه
عليه المنع المورد هناك لا يقال يرد عليه المنع ايضا لجواز ان يحدث المطابق به في محله حال الحكم الذهني
او قبيله لكن هناك ايضا مطلقا غير مقيد بوقت ومكان كما في الذهن بعينه ولنفرض ان مدركا غير الاذهان
كما ينتقش الذهن بحكم من الاحكام اليقينية ما تمثل قبله او معه مضمونه في ذلك المدرك على النحو الذي
انتقش الذهن به ان مطلقا فمطلقا وان مقيدا فمقيدا وان دائما فدائما وان ضروريا فضروريا الى غير
ذلك لانا نقول لما حكمنا في تلك القضايا بثبوت مضمونها دائما ازلا وابدا فلا بد ان ثبوت ذلك المضمون
دائما بنحو من انحاء الثبوت والا لم يتحقق مضمون القضية فلم يكن صادقا وتحقيقه انا قد حكمنا في تلك القضايا
بثبوت المحمولات للموضوعات ثبوتا دائما فلا بد ان يتحقق ثبوت دائم لها في الخارج او الذهن والا لم يكن صادقا
بالضرورة ولو كان في يدك آخر موجودا مقيدا بالدوام فان اتصاف ما في ذلك المدرك بالصدق دائم
مما يقتضي تحقق هذا الثبوت كما لا يخفى على من له ادنى فطنة فاذا ثبت وجود قائم بنفسه في الخارج من غير
ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير
والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا فقد عرفت ما في الادلة من المنوع
والذي تم من تلك المقدمات هو انه لا بد من محل يشتمل فيه القضايا الضرورية والدائمة ازلا وابدا
قد عرفت ما في الادلة من المنوع والذي تم من تلك المقدمات هو انه لا بد من محل يتمثل فيه القضايا
الضرورية الدائمة ازلا وابدا وبالجملة شيء يتحقق فيه مضمون القضايا حال اعتبار الحكم وحال
ما يثبت المحمول للموضوع ان دائما فدائما وان وقتا فوقتا هذا ما يتحصل من بعض النوع السابعة
واذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون ذلك الموجود هو اول الاوايل اعني واجب الوجود لذاته عزت

حصولها

ان يوجد

لنفرض به
النحو

اسماؤه

اسماؤه وذلك لان الواجب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل وانه اول الاوايل
يمتنع ان يكون فيه كثرة وان يكون مبدا اولا للكثرة وان يكون محلا قابلا للكثرة يتمثل فيه كثرة ولا
ان يقول فكيف تحقق هذه الكثرة في هذه المحل ان كان من الواجب فقد اخلفه آنفا وان كان من ذات
المحل لزم كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وعلى التنزل من ذلك فهذا المحل هو اول المعلومات كما سيصرح به
وليس فيه من جهات والكثرة مما يصحح لهذه الكثرات والواحد لا يصدر عنه الكثرة مما يصح لهذه الكثرة
الا من جهة كثيرة ثم اقول لا يخلو من ان يكون تلك الكثرة معلومة للواجب اولا والثاني صحيح وعلى الاول
لا يخلو من ان يكون حاصلا في ذات الواجب اولا وعلى الاول يكون الواجب محلا لتلك الكثرة فلا يصح ما قاله وعلى الثاني
لا يجوز ان يكون الواجب محلا لها وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون حاصلا في محل آخر اولا في محل وعلى الاول يكون
علم الواجب متوقفا على وجودها في ذلك المحل وهو صحيح وعلى الثاني لا يثبت مدعاه من وجود محل يتمثل فيه تلك
الكثرة ثم ان المصنف لما فرغ من هذا النوع قال انا قد اثبتت وجود موجود غير الواجب الاول تعالى وتقدس و
لتسميته بالعقل الكلي الذي عبر عنه في القرآن المجيد تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب
ويابس وذلك ما اردناه والحمد لله اقول انما يثبت كونه عقلا ان لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات
ولم يثبت ذلك بما ذكره بل على تقدير تمامه انما يثبت كونه بالفعل من حيث التمثل بتلك المعقولات ومن
الجائز ان يكون له صفات منتظرة سوى تلك المعقولات فلعل قال لا نعني في مفهوم العقل كونه بالفعل من جميع
الجهات ولا مشاحة في الاصطلاحات قلت فمخالفة القوم المشهور بين الجمهور من غير ضرورة داعية فيه قوة
الخطاء عند المحصلين ثم ذلك المحل قد يكون نفسا فلكيا او غيره من النفوس اذ امكن انتقاشها بجميع
المدركات فان اراد بالعقل الكلي ما يشمل المحتملات فلا يخفى شناعته على انه من اضعف اعترف بان المراد
بالعقل الكلي ههنا ما هو المشهور بين الحكماء ومع يرد عليه المنع المذكور بل يتوجه عليه انه لم لا يجوز ان
يكون بعض الاحكام التي لم يخطر ببال احد غير موجودة فيه ويتحصل فيه اذا اخطر ببال فلا
يكون في تمثيل المعقولات ايضا بالفعل هذا ما سنح لي هنا الكلام على هذه الرسالة اثناء الملاحظة من غير
تضرع تام ولي في تحقيق نفس الامر كلام بعيد الغور ارجو من عناية الله تعالى وحسن توفيقه تيسير تحقيقه

بسم الله الرحمن الرحيم

قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ا راس الحكمة مخافة الله عز وجل لا تدع شيئا اتق الله الا
اعطاك الله خيرا منه ب اطلبوا العلم ولو بالصين ج طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة
د لكل شيء حيلة وحيلة الذنوب التوبة ه القناعة مال لا ينفد و الرزق اطلب للعبد من
اجله ز فعل المعروف يقي مصارع السوء ح من اكل مع مغفور غفر الله له ط العلماء امناء الله
تعالى على خلقه ي اول ما يوضع في الميزان الخلق الحسن يا افضل الاعمال الحب لله والبغض لله

لوجود خ

ممنوع خ

فلا شك

يب ملاك الدين الورع يج البلاء موكل على المنطق يد التحدث بالنعم شكر يه طلب الحلال
فريضة بعد الفريضة يو المؤمن من اهل الايمان بمنزلة الراس من الجسد يز الماكر والخديعة
في النار يح من احب ان يكون اكرم الناس فليتق الله عز وجل يط الدنيا مزرعة الاخرة ك
من فطر صائما كان له اجره كا ان العين لتدخل الرجل القبر والجمل القدر كب الفتنة نائمة
لعن الله من ايقظها كج من يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والاخرة كد اذا اراد الله بقوم خيرا
مطرهم بالليل وشمسهم بالنهار كه من تشبه بقوم فهو منهم كو اذا تحيرتم في الامور فاستعينوا
من اهل القبور كز لا يدخل الجنة عبد لا يامن جاره بوائقه كح لا فقر اشد من الجهل كط الدنيا
سجن المؤمن وجنة الكافر ل اعدا عدوك نفسك التي بين جنبيك لا من اخلص لله اربعين
صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه لب المؤمن من سلم المؤمنون من يده ولسانه لج
من اشتاق الى الجنة سارع الى الخيرات لد من اتقى الى النار انتهى عن الشهوات له شر العذر
حين يحضر الموت لو شر المأكل اكل مال اليتيم لز خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي لح لكل
شيء صقالة وصقالة القلوب ذكر الله تعالى لط من ادى فريضة فله عند الله دعوة مستجابة م فضل العلم

افضل العبادة تمت اربعين حديث

قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ا العلماء ورثة الانبياء ب القناعة كنز لا يفنى ج
الخمول راحة والشهرة آفة د شر الناس ذو الوجهين ه اطعموا طعامكم الاتقياء وكونوا
معروفكم المؤمنين و الايمان بالقدر يذهب الهم والحزن ز الحب يتوارث والبغض يتوارث
ح المؤمنون لا يموتون بل ينتقلون من دار الى دار ط من افتى الناس بغير علم لعنه اهل السماء والارض
ى حب الفقراء مفتاح الجنة يا افضل الحسنات تكرمة الجلساء يب لو تعلمون ما اعلم لضحكتم
قليلا ولبكيتم كثيرا يج الشباب شعبة من الجنون يد ليس شيء ابغض الى الله تعالى من بطن ملآن
يه الخلق السيء يفسد العمل كما يفسد الخل العسل يو هل يكب الناس على مناخرهم
في النار الا حصايد السنتهم يز لكل شيء طريق وطريق الجنة العلم يح قال الله تعالى انا مع عبدي اذا
ذكرني يط ان الله تعالى يحب الملحين في الدعاء ك وان الصبر ليأتي العبد على قدر المصيبة كا
اقل من الدين تعش حرا كب رضى الرب في رضى الوالد وسخط الرب في سخط الوالد كج ليس منا
من تشبه بغيرنا كد من كان في حاجة اخيه المسلم كان الله في حاجته كه اياكم والظلم فانه
يخرب قلوبكم كو ما استرذل الله عبدا الا حظر عنه العلم والادب كز رأس العقل بعد الدين
التودد الى الناس واصطناع الخير الى بر وفاجر كح ما من شيء اثقل في الميزان من الخلق الحسن كط
لا يشكر الله من لا يشكر الناس ل لا تواعد اخاك موعدا فتخلفه لا لا يقبل الله صلوة عبد

لا يؤدي

لا يؤدي زكوة ماله لب الورع سيد العمل لج النظر في وجه العالم عبادة لد من نصر اخاه
بظهر الغيب نصره الله في الدنيا والاخرة له لا يزال العبد في صلوة ما انتظر الصلوة لو
السماح رباح لز طاعة النساء ندامة لح اصل جميع الخطايا حب الدنيا لط اصل جميع
الفتن منع العشر والزكوة م من احتقر طالب العلم فهو منافق وملعون في الدنيا والاخرة

تمت الاحاديث الاربعين

ا لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا ب الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ج الناس بزمانهم
اشبه منهم بآبائهم د ما هلك امرء عرف قدره ه قيمة كل امرء ما يحسنه و من عذب
لسانه كثر اخوانه ز بالبر تستعبد الحر ح من عرف نفسه فقد عرف ربه ط المرء
مخبوء تحت لسانه ى بشر مال البخيل بحادث او وارث يا لا تنظر الى من قال وانظر
الى ما قال يب الجزع عند البلاء تمام المحنة يج لا ظفر مع البغي يد لا ثناء مع الكبر
يه لا بر مع الشح يو لا صحة مع النهم يز لا راحة مع الحسد يح كثرة الوفاق نفاق و
كثرة الخلاف شقاق يط رب امل خائب امله ورب عامل ضاع عمله ك الحكمة ضالة
المؤمن كا الشر جامع لمساوي العيوب كب لا شرف مع سوء الادب كج لا اجتناب
محرم مع حرص كد لا محبة مع مراء لا سودد مع انتقام كه لا زيادة مع زيارة كو لا صواب
مع ترك المشورة كز لا مروة لكذوب كح لا وفاء لملوك كط من اوفق في مجانسة قل حياؤه
وبذو لسانه ل السعيد من وعظ بغيره لا لا حياء لحريص لب من لان اسافله صلبت
اعاليه لج من نظر اعتبر لد العداوة تشغل له القلب اذا اكره عمى لو الادب
صورة العقل لز اكرم النسب حسن الادب لح رب رجاء يؤدي الى الحرمان لط رب ارباح
يؤدي الى الخسران م رب طمع كاذب ما البغي سائق الى الحين مب في كل جرعة شرقة ومع
كل اكلة غصة مج من كثر فكره في العواقب لم يشجع مد اذا حلت المقادير ضلت التدابير
مه اذا حل القدر بطل الحذر مو اكرم الادب حسن الخلق مز اكرم النسب حسن الادب
مح الاحسان يقطع اللسان مط الشرف بالفضل والادب لا بالاصل والنسب ن
افقر الفقر الحمق نا اوحش الوحشة العجب نب اغنى الغنى العقل نج الطامع في وثاق
الذل ند احذروا نفار النعم فما كل شارد بمردود نه من ابدى صفحته للحق هلك نو
اكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع نز من لان عوده كثفت اغصانه نح لا كرم اعز
من التقى نط لا شرف اعلى من الاسلام س لا معقل احصن من الورع سا لا شفيع انجح من التوبة
سب من كثر مزاحه لم يخل من حقد عليه او استخفاف به سج عبد الشهوة اذل من عبد الرق

سد الحاسد مغتاظ على من لا ذنب له سه كفى بالظفر شفيعا للمذنب سو المرء عدو ما
جهله سز رحم الله امرءا عرف قدره ولم يتعد طوره سح اعادة الاعتذار تذكير للذنب
سط النصح بين الملا تقريع ع اذا تم العقل نقص الكلام عا الشفيع جناح الطالب
عب نفاق المرء ذلة عج نعمة الجاهل كروضة في مزبلة عد الجزع اتعب من الصبر عه المسؤل
حر حتى يعد عو اكبر الاعداء اخفاهم مكيدة عز من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه عح
السامع للغيبة احد المغتابين عط الذل مع الطمع ف الراحة مع اليأس فا الحرمان مع
الحرص فب لا لباس اجمل من السلامة فج لا داء اعيى من الجهل فد لا مرض اضنى من قلة العقل
فه لسانك يقتضيك ما عودته فو رب ساع فيما يضره فز لا تتكل على المنى فانها بضائع
النوكى فح اليأس حر والرجاء عبد فط ظن العاقل كهانة ص اذا املقتم فتاجروا الله بالصدقة
صا قلب الاحمق في فيه صب لسان العاقل في قلبه صج من جرى في عنان امله عثر باجله صد
اذا وصلت اليكم اطراف النعم فلا تنفروا اقصاها بقلة الشكر صه لسان العاقل وراء قلبه صو ما اضمر
احد شيئا الا ظهر منه في صفحات وجهه وفلتات لسانه صز قلب الاحمق وراء لسانه صح البخيل
مستعجل الفقر يعيش في الدنيا عيش الفقراء ويحاسب في الاخرة حساب الاغنياء صط اذا قدرت على
عدوك فاجعل العفو عنه شكرا للقدرة عليه ق اللهم اغفر رمزات الالحاظ وسقطات الالفاظ
وهفوات اللسان وشهوات الجنان تمت مائة كلمة بحمد الله وحسن توفيقه والصلوة والسلم على نبيه محمد واله اجمعين

تمت

ا اشرف العبادة الاخلاص بالشهادة ب بذر الاحسان لا يبلى وريعه لا يفنى ج تزود من
دنياك لعقباك فانها مقرك ومأواك د ثبات الايمان بثبات الجنان ه جمالك في نوالك لا في
مالك و حسبك من الدنيا ما يسد خلتك ويستر عورتك ز خف الله فانه يعلم السر واخفى
ولا يعزب عنه شيء ولا يخفى ح دواء الاوزار الندم والاستغفار ط ذو الاثام نج من الاثام ي
راقب الله في السر فانه افضل البر يا زين القلب بالتقى تنل الفوز والبقى يب سل مولاك
تجد مناك يج شرف المرء في الادب لا في النسب يد صلاح الجسد في صلاح الخلد يه ضر
يسرك خير من نفع يغرك يو طلب الشرف في احتمال الكلف يز ظن السوء بالناس من قبل
الخناس يح عليك بالطاعة على قدر الاستطاعة يط غاية الجود بذل الموجود ك فساد الدين
من قلة اليقين كا قسوة القلوب من كثرة الذنوب كب كلم الكلام اشد من كلم السهام كج لطفك
بالجار من كرم النجار كد موت الكريم سؤال اللئيم كه نوائب الدهور تجدد وتغور كو هلاك
الرجال في الاموال والاولاد كز وفاء المرء حبة من صفاء المحبة كح لانت اشبه بزمانك من اخوانك

كط يشهد عليك الكتاب يوم يقوم الحساب تمت
حرف الالف ا ايمان المرء يعرف بايمانه ب اخوك من واساك في الشدة ج اظهار الغنى من الشكر
د ادب المرء خير من ذهبه ه ادب عيالك تنفعهم و اداء الدين من الدين ز احسن الى
المسيء تسده ح اخوان هذا الزمان جواسيس العيوب ط استراحة النفس في اليأس ي اخفاء
الشدائد من المروءة يا افضل الزهد اخفاؤه حرف الباء يب بر الوالدين سلف يج بشر نفسك با
الظفر بعد الصبر يد بركة المال في اداء الزكوة يه بع الدنيا بالاخرة تربح يو بلاء الانسان
من اللسان يز بكاء المرء من خشية الله قرة عين يح باكر تسعد بالخير يط بكرت السبت
والخميس بركة ك بركة العمر في حسن العمل كا برك لا تبطله بالمنة كب بشاشة الوجه عطية ثانية
كج بطن المرء عدوه كد بقية العمر لا قيمة لها حرف التاء كه تدارك في اخر العمر ما فاتك
في اوله كو تكاسل المرء في الصلوة من ضعف الايمان كز تفأل بالخير تناله كح تغافل عن المكروه
توقره كط تزاحم الايدي على الطعام بركة ل توكل على الله يكفيك لا تاكيد المودة في الحرمة
لب تاخير الاساءة من الاقبال لج تواضع المرء مكرمة لد تطرف بترك الذنوب له
حرف الثاء لو ثلاث مهلكات بخل وهوى وعجب لز ثلث الايمان حياء وثلثه عقل
وثلثه جود لح ثلمة الدين موت العلماء لط ثوب السلامة لا يبلى م ثمن الاحسان بالاعتداد
ما ثبات الملك بالعدل مب ثواب الاخرة خير من نعيم الدنيا مج ثبات النفس بالغذاء وثبات
الروح بالغناء مد ثناء الرجل على المعطي يستزيد مه ثلمة الحريص لا يسدها الا التراب
حرف الجيم مو جد بما تجد مز جود المقل كثير مح جليس السوء شيطان مط جمال المرء
في الحلم ن جولة الباطل ساعة وجولة الحق الى الساعة نا جليس المرء مثله نب جالس الفقراء
تزدد شكرا نج جليس الخير غنيمة ند جل من لا يموت نه جد بالكثير واقنع بالقليل نو جودة الكلام
في الاختصار حرف الحاء نز حرم الوفاء على من لا اصل له نح حدة المرء تهلكه نط حرفة المرء
كنزه س حلم المرء عونه سا حياء المرء ستره سب حلي الرجال الادب وحلي النساء الذهب
سج حسن الخلق غنيمة سد حرقة الاولاد محرقة الاكباد سه حدة طبع المرء تهلكه حرف الخاء
سو خوف الله تعالى يجلي القلب سز خلو القلب خير من ملاء الكيس سح خالف نفسك تسترح
سط خف الله تامن غيره ع خير الاصحاب من يدلك على الخير عا خليل المرء دليل عقله عب خاب
صفقة من باع الدنيا بالدنيا عج خير المال ما انفق في سبيل الله عد خير النساء الولود الودود عه
خلوص الود من حسن العهد حرف الدال عو دواء القلب الرضا بالقضاء عز داء النفس في الحرص ودواء
النفس في دفع الحرص عح دليل عقل المرء قوله ودليل اصله فعله عط دوام السرور برؤية الاخوان

ع دولة الارذال آفة الرجال عط دينار الشحيح حجر ف دولة الملوك بالعدل فا داد
من جفاك بتجميلا فب دينا الرجل حليته حرف الذال فج ذم الشيء من الاشتغال به فد
ذنب واحد كثير والف طاعة قليل فه ذواقة السلاطين محرقة الشفتين فو ذكر الاولياء ينزل
الرحمة فز ذل المرء في الطمع فح ذلاقة اللسان راس المال فط ذليل الفقر عند اشهر عزيز ص
ذكر الموت جلاء القلب صا ذكر الشباب حسرة صب ذرا العاصي في طغيانه حرف الراء صج راع
اباك يراعك ابنك صد رفاهية العيش في الامن صه راع الحق عند تقلبات النفس صو رزقك
يطلبك فاسترح صز رتبة العلم اعلى الرتب صح رسول الموت الولادة صط رعونات النفس
متعبها ق رعاية الحديث انتساب الى رسول الله قا رؤية الاخوان دواء الاخوان قب
رؤية الحبيب جلاء العين قج رفيق المرء دليل عقله حرف الزاء قد رحمة الصالحين رحمة قه
زلة العاقل كثير قو زلة العالم كبير قز زهد العامي ضلله قح زيارة الضعفاء من التواضع
قط زوال المرء على قدر اكرمه لك قي زحمة العاقل كثير قيا زوال العلم اهون من موت العالم
قيب زيارة الحبيب اطراء المحبة قيج زواء الدنيا مشحونة بالزوايا قيد زينة الباطن خير من
زينة الظاهر قيه زينة الرجال بمواديهم حرف السين قيو سوء الظن من الحزم قيز سرورك بالدنيا
غرور قيح سوء الخلق وحشة لاخلاص منها قيط سيرة المرء تنبئ عن سريرته قك سكرة الاحياء
سوء الخلق قكا سلامة الانسان في حفظ اللسان قكب سادة الامة الفقهاء قكج سلاح الضعفاء
شكاية قكد سمو المرء في التواضع قكه سلوة اللسان من الشعر حرف الشين قكو شين العلم
الصلف قكز شمر في طلب الجنة قكح شفاء الجنان قراءة القران قكط شيبك ناعيك
الحبر الموت قل شمة من المعرفة خير من كثير العمل قلا شرط الالفة بترك الكلفة قلب
شر الامور ابعدها من الشرع قلج شح الغني عقوبته قلد شحيح غني افقر من فقير سخي
حرف الصاد قله صدق المرء نجاته قلو صلوة الليل بهاء بالنهار قلز صلاح البدن
في السكوت قلح صدق المرء عونه قلط صبرك يورث الظفر قم صمت الجاهل ستره
قما صاحب الاخيار تامن الاشرار قمب صلاح الانسان في حفظ اللسان قمج صل الارحام
يكثر حشمك قمد صلاح الدين في الورع وفساده في الطمع قمه صحة البدن في الصوم
قمو صفاء القلب من الايمان قمز صفو العيش في القناعة حرف الضاد قمح ضل سعي
رجا غير الله قمط ضمن الله رزق كل احد قن ضرب الحبيب اوجع قنا ضياء القلب
من اكل الحلال قنب ضرب اللسان اشد من ضرب السنان قنج ضل من ركن من الاشرار قند
ضيق القلب اشد من ضيق اليد قنه ضاقت الدنيا من المتباغضين قنو ضل من باع الدين بالدنيا

قنز ضاق صدر من ضاق يده حرف الطاء قنح طاب وقت من وثق بالله قنط طوبى لمن رزق
بالعافية قس طول العمر مع الطاعة من خلع الانبياء قسا طرح الاشكال قسب طلب الادب
خير من طلب الذهب قسج طاعة العدو هلاك قسد طاعة الله غنيمة قسه طوبى لمن لا اهل له
قسو طال العمر من قصر لقبه قسز طال الحزن من قصر رجاؤه حرف الظاء قسح ظلم المرء يصرعه
قسط ظل الاعرج اعوج قع ظلامة المظلوم لا يضيع قعا ظمآء المال اشد من
ظمآء الماء قعب ظل السلطان كظل الله تعالى قعج ظلم الظالم يقوده الى الهلاك قعد ظلم الملوك
اهون من دلال الرعية قعه ظلم عمر الظالم قصير قعو ظل الكريم وسيع قعز ظلمة الظلم
تظلم الايمان حرف العين قعح عش قنعا تكن ملكا قعط عيب الكلام تطويله قف عاقبة الظلم وخيمة
قفا علو الهمة من الايمان قفب عدو العاقل خير من صديق جاهل قفج عقوبة الظالم سرعة
الموت قفد عيب كل يوم بليل قفه عسر المرء مقدمة اليسر قفو عليك بالحفظ دون
الجمع من الكتب قفز عبد الشهوة اذل من عبد الرق حرف الغين قفح غنم من سلم قفط
غلا قدر المتوكلين قص غنيمة المؤمن واجدان الحكمة قصا غمرة الموت اهون من مجالسة
من لا تقوى قصب غاب حظ من عاب نفسه قصج غضبك من الحق يتبع قصد غلا قدر
المتقين قصه غلام عاقل خير من شيخ جاهل قصو غشك من احفظك بالباطل قصز
غدر لك من دلك على الاساءة حرف الفاء قصح فاز من سلم من شر نفسه قصط فخر المرء بفضله اولى
من فخره باصله ر فضل المرء يدل على اصله را فرع الشيء يخبر عن اصله رب
فحك على خصمك بالاحتمال رج في كل قلب شغل رد فكاك المرء بالصدق ره فقد
نعمة من كفرها رو فطنة المرء تدل على اصله حرف القاف رز قبول الحق من الدين
رح قول المرء يخبر عما في قلبه رط قوة القلب من صحة الايمان ري قاتل الحريص حرصه
ريا قدر في العمل تنج من الزلل ريب قسوة القلب من الشبع ريج قرب الاشرار مضرة
ريد قدر المرء ما يحسنه ريه قرين المرء دليل دينه ريو قيمة المرء ما يحسنه حرف
الكاف ريز كلام الله دواء القلب ريح كافر سخي ارجى الى الجنة من مسلم شحيح ريط كفى بالشيب
ناعيا خبر الموت رك كفى للحسود حسده ركا كمال العلم في الحلم ركب كفى من عيوب الدنيا ان
لا يبقى ركج كفى مما عليك بالموت ركد كمال الجود بالاعتذار ركه كفى بالشيب داء ركو
كفى بالموت واعظا ركز كفران النعمة مزيلها حرف اللام ركح لين الكلام قيد القلوب
ركط لين قولك تحب رل ليس الشيب من العمر رلا ليس لسلطان العلم زوال رلب
ليس الشهرة من الرعونة رلج لكل عداوة مصلحة الا عداوة الحسود رلد لسانك يقتضيك

[illegible]

[illegible]

حرف الميم

ما وعد تبدله لكل داء دواء ولو لن لقومك تحبب حرف الميم رز مشرب العذب مزدحم رلح مجلس العلم
روضة من رياض الجنة رلط مصاحبة الاشرار ركوب البحر رم ماندم سكت رما مملكة
المرء حتى طبعه رمب مجالسة الكرام حصول الكلام رمج منتبة المرء تحت لسانه رمد
مجلس الاحداث مفسد الدين رمه من علت همته طالت همومه رمو من كثر كلامه كثر ملاله

حرف النون

حرف النون رمز نور قبرك بالصلوة في الظلم رمح نسيان الموت صدأ القلب رمط نور المؤمن من
قيام الليل رن نيل المنى في الغنا رنا نضرة الوجه بالتقى رنب نبات النفس حين شاب
راسك رنج نار الفرقة احر من نار جهنم رند نم آمنا فاذهب الفرش رنه نور شيبك
لا تظلمه بالمعصية رنو نضرة الوجه بالصدق

حرف الواو

حرف الواو رنز وضع الاحسان في غير
موضعه ظلم رنح وزر صدقة المنان اكبر من اجره رنط ولاية الاحمق سريع الزوال رس
ويل لمن ساء خلقه وقبح خلقه رسا وحدة المرء خير من جليس السوء رسب ويل لمن وتر الاحرار
رسج واساك من تغافل عنك رسد وا لاك من لم يعادك رسه ويل للحسود حسده رسو ولي الفضل
مرزوق

حرف الهاء

حرف الهاء رسز هرب المرء من نفسك انفع من هربك من الاسد رسح هم السعيد آخرته
وهم الشقي دنياه رسط هلاك المرء في العجب رع هلاك الحريص وهو لا يعلم رعا
هشم الثريد خير اكله رعب هيهات من نصيحة العدو رعج هامة المرء همته رعد هات
ما عندك تعرف رعه همة المرء قيمته رعو هموم المرء بقدر همته

حرف اللام والالف

حرف اللام والالف رعز لا افضل
لمن لا فضل له رعح لا راحة للحسود رعط لا غنى للقانع رف لا ايمان لمن لا امان له رفا
لا لذة للفاحش رفب لا فقر للعاقل رفج لا كرامة للكاذب رفد لا حرمة للفاسق
رفه لا وفاء للمرء رفو لا دين لمن لا مروة رفز لا شرف اعلى من الاسلام رفح لا داء اعيى
من الجهل

حرف الياء

حرف الياء رفط ياتيك ما قدر لك رص يسود المرء قومه بالاحسان اليهم رصا
ياس القلب راحة النفس رصب يسعد الرجل بمصاحبة السعيد رصج يبلغ بالصدق منازل
الكبار رصد يريد الصدقة في العمر رصه يطلبك الرزق كما تطلب رصو يامن الخائف اذا
وصل ما خافه رصز يصل التمام في ساعة فترة اشهر رصح يصير امر الصبور الى مراده تمت

[illegible]

